

Təsisçilər
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyəti
Jurnalın redaksiya heyəti

ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal

№ 22, 2018

ISBN: 978-9952-445-12-42



ISSN: 2219-7370

Jurnal haqqında:

“Şərq fəlsəfəsi problemləri” beynəlxalq elmi – nəzəri jurnalı 1996-cı ildən çap olunur. Jurnal Azərbaycan və rus dillərində, geniş xülasələri ilə 6 dildə (türk, ərəb, fars, ingilis, alman, fransız) ildə bir dəfə dərc edilir. Jurnalın təsisçiləri Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti, AMEA Fəlsəfə İnstitutu və Jurnalın redaksiya heyətidir. Jurnalın məqsədi Şərq fəlsəfəsi və onun nəzəri problemlərini işıqlandırmaqdır. Jurnalın beynəlxalq elmi Şurası və saytı mövcuddur. Jurnal Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının tövsiyə etdiyi elmi jurnalların siyahısına daxildir.

About the Journal:

International scientific-theoretical journal "Problems of Oriental Philosophy" has been published since 1996. The journal is published in Azerbaijani and Russian languages with the large resumes in 6 languages (Turkish, Arabic, Persian, English, German, French) once a year. The founders of the magazine are the Presidium of the Azerbaijan National Academy of Sciences and the Editorial Board of the Journal. The purpose of the Journal is to highlight the Oriental philosophy and its theoretical problems. The International Council and the scientific website are available. The Journal is included in the list of scientific journals adopted by the High Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan

www.orientalphilosophy.org
admin@orientalphilosophy.orhg

Redaksiyanın ünvanı:

Bakı-AZ-1143, Azərbaycan, Hüseyn Cavid pr., 31. AMEA Fəlsəfə İnstitutu
Tel: [99412] 539 34 61, 539 37 28, 539 25 81
Faks: [99412] 5371139
journalorientalphilosophy@gmail.com,
www.orientalphilosophy.org

Jurnalı indeksləyən beynəlxalq elmi bazalar:

ARP yanında Ali Attestasiya Komissiyası, Cytefactor, Index Copernicus, ISAM, OAJI, DRJI, Reseearch Bible

Mündəricat

FİLOSOF VƏ ŞAİR İMADƏDDİN NƏSİMİ DÜNYA FƏLSƏFİ POEZİYASININ PARLAQ NÜMAYƏNDƏSİ KİMİ

ZÜMRÜD QULUZADƏ*

Açar sözlər: İmadəddin Nəsimi, sufilik, hürufilik.
Keywords: Imadaddin Nasimi, Sufism , Hurufism.

Giriş

Şərq fəlsəfi poeziyasının parlaq nümayəndələrindən biri olan İmadəddin Nəsimi (1369/70 – 1417) əslən azərbaycanlı idi. Mütəfəkkir şairin Yaxın və Orta Şərqdə, ilk növbədə isə, Cənubi Qafqazda panteist fəlsəfənin əsas müddəalarının yayılmasında böyük rolu olub. Nəsimi orta əsr İslam bölgəsi sosial və mədəniyyət tarixinə etiraz rəmzi kimi daxil olan şəxsiyyətdir. Şair hər cür zülmə o cümlədən, dövrünün Teymurilər istibdadına qarşı yönəlmiş hürufilik hərəkatının ən fəal nümayəndəsi, zəmanəsinin ortodoksal hakim din və əxlaqının ezoterik təfsirçi və tənqidçisi kimi məşhur idi.

* Professor, fəlsəfə elmləri doktoru. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutunun baş elmi işçisi, "Şərq fəlsəfəsi problemləri" beynəlxalq elmi-nəzəri jurnalının baş redaktoru.

Həyatı və fəlsəfi dünyagörüşü haqqında

Nəsimi hələ gənc yaşlarında bir sıra dini və dünyəvi elmləri öyrənmiş, dövrünün yüksək savadlı nümayəndələrindən idi. Heyrətəmiz insanpərvərliyi ilə fərqlənən şair yaradıcılığının başlanğıcında sufiliyin məhəbbət fəlsəfəsinin təbliği, onun bidətçi və üsyankar nümayəndələrinin vəsfi ilə tanınırdı. Sonralar o, hürufiluk fəlsəfi dünyagörüşünü təmsil edir və bu cərəyanın ən fəal təbliğatçılarından olur.

Nəsiminin sufilikdən hürufiliyə keçməsinin səbəbi, bir tərəfdən, hər iki təlimin ideya baxımından yaxınlığı (sufilik hürufiliyin əsas ideya mənbələrindən idi), digər tərəfdən, hürufilik o dövrdə siyasi cəhətdən daha fəallığı, fəlsəfədə isə varlığın əsasında məhəbbət və əqlin vəhdətini görərək, sufiliyə nisbətən daha kamil olması idi.

Tarixi mənbələrin yekdil məlumatına görə Nəsimi həmişə mənsub olduğu cərəyanların mövcud siyasi hakimiyyətə, haкim ortodoksal din və əxlaqa müxalif olan mübariz, inqilabi, təqib edilən qoluna açıq şəkildə, bənzərsiz şair ilhamı ilə qatılır və həmin cərəyanların prinsiplərini tərənnüm və təbliğ edir, reallaşdırmağa çalışırdı.[2]

Dünyagörüşünün formalaşdığı ilk dövrlərdə Nəsimi məşhur sufi Şiblinin tərəfdarı olmuşdur[3]. Bu zaman o, şeirlərində görkəmli sufilər Kərxi, Ədhəm, Əttar və başqalarını dəfələrlə vəsf etmişdir.

Gələcəkdə müəllimi Fəzlullahı tərənnüm etmək məqsədi ilə şair anaxronizmə yol verərək yazırdı:

جوینده قیلان محبتکدن

کرخی ایله شبلی ادهم اولدی

Sənin məhəbbətini axtaran,
Kərxi ilə Şibli, Ədhəm[3] oldu.

Və ya:

خط و خالک منطق الطیر یدر اهل وحدتک [4]

Xətti xalın – «Məntiq üt-teyr»idir əhli vəhdətin.

---

[2] نسیمی، دیوان، باکو ۱۹۲٦، ص. ۹٥
[3] لطیفی، تذکره لطیفی، استانبول ۱۲۹٤
[4]Nəsimi Divan – Bakı , 1926, s. 95. “Məntiqüt-teyr” məşhur sufi mütəfəkkiri və şairi Fəridəddin Əttarın tanınmış əsərinin adıdır.

Bir çox şeirlərində Nəsimi Şəmsəddin adlı şəxsi vəsf edirdi; ehtimal кi, söhbət orta əsr Şərq mədəniyyəti tarixində məşhur, Cəlaləddin Ruminin müəllimi sufi Şəms Təbrizidən gedir.[5]

Əqidəsinə sadiq, sarsılmaz mərdlik nümunəsi kimi tarixə daxil olmuş sufi Mənsur Həllacın surəti Nəsimi yaradıcılığında xüsusi yer tutur. Onun cəsarət və igidliyi Nəsimi yaradıcılığı üçün səciyyəvi idi. Mənsur Həllac bidətini pərdələməyə cəhd edənlərdən, onun «ənəl-Həqq» iddiasını «mən haqlıyam» kimi şərh edənlərdən fərqli olaraq, Nəsimi öz poeziyasında Allahın insanla eyniləşdirilməsinə gətirib çıxaran bu iddianın həqiqi mahiyyətini açır:

منصور اناالحق آیدریعنی که حق بنم حق
چون حق عیان ایمش کور کیم کور مینه عیانی[6]

Mənsur «ənəl-həqq» söyləyir, yəni кi, «Həqq mənəm», «Həqq», Çün Həqq əyan imiş, gör, kim görməyə əyanı?

Mənbələrə əsasən, Nəsimi yaradıcılığını iki dövrə bölmək olar. Mənsur Həllacı ideallaşdırdığı şair sufi dövründə şerlərini onun adına müvafiq[*] Hüseyni, Seyid Hüseyni, Seyid təxəllüsü ilə yazır. Hürufiliyi qəbul etdikdən sonra şairin yeganə məbudu (sitayiş etdiyi şəxsiyyət) Fəzlullah Nəimi olur.

«Fəzlullah mənə yar oldu, başqa yarı neylərəm?»[7] deyən şair Fəzlullah Nəimiyə və onun təliminə sonsuz inamını bildirir.

O, Fəzli öz haкimi və yaradanı кimi vəsf edir:

کمترین اولدی نسیمی فضل حقک چاکری
فضل حقدر فضل حق معمارمز[8]

Kəmtərin oldu Nəsimi, Fəzl Haqqın çakəri (xidmət edəni)
Fəzl Həqdir, Fəzl Həqq - memarımız.

[5] Nəsimi, Divan, Bakı, 1926, s. 157
[6] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۱۷۸
[*] Əsl adı Hüseyn ibn Mənsur, ləqəbi Həllacdır (təxminən 853-922)
[7] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۹۹
[8] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۱۱

Nəsimi ömrünün mühüm bir hissəsini (30 ilini) hürufi fəlsəfəsinin təbliğinə həsr etmişdir. Şərqin İslam ölkələrinə səyahət edən şair dərin fəlsəfi mahiyyət və kamil bədii formaya malik poeziyasında açıq, qorxu bilmədən hürufi fəlsəfəsinin mahiyyətini, onun sosial, etik, estetik və s. prinsiplərini təbliğ edir. Nəsimi şeirləri ağızdan-ağıza keçir, oxunur, dillərdə əzbər olur.

Ezoterik cərəyanların nümayəndələrindən, təqiblərdən qorunmaq üçün təlimlərini gizli saxlamaq, bu təlimləri ancaq inanılmış adamlara belə böyük ehtiyyatla açmaq tövsiyyə və tələb edilirdi. Bu tövsiyyə və tələbi nəzərə almayan Nəsimi, parlaq şeirləri vasitəsilə şairin inamına çevrilmiş sufi və hürufi fəlsəfəsinin əsas müddəalarını geniş xalq kütlələri arasında (mənbələrin məlumatına görə "bazarlarda") təbliğ edirdi.

Xalqa bu cür münasibət Nəsimini digər hürufilərdən fərqləndirən xüsusiyyətlərdən idi. Ezoterik cərəyanların nümayəndələrindən fərqli olaraq, Nəsimi insanları "nadan kütləyə" və "seçilmişlərə" bölmürdü. O, belə hesab edirdi ki, yüksək həqiqətləri dərk etmək qabiliyyəti hər bir insanda mövcuddur və şeirlərini seçilmişlərə deyil, bütün insanlara ünvanlayırdı.

Antiortodoksal sufilik və hürufilik təlimlərinin əsas prinsiplərinin açıq şəkildə təbliği qorxmaz mübariz, inamı yolunda şəhid olan Nəsiminin həyatının əsas məqamlarını müəyyən edirdi.

Türk mənbələrində dəfələrlə I Sultan Murad (Murad xan Qazi) dövründə Nəsiminin Türkiyədə hürufiliyin açıq təbliğində böyük rol oynadığı qeyd edilib[9]. Şairin müasiri və davamçısı hürufi-şair Rəfii «Bəşarət-namə» əsərində öz mənəvi bələdçisi olan Nəsimini belə səciyyələndirir:

Ol Nəsimi – rəhməti-Fəzli-Xuda,[10]
Ol İmadəddin – sirri-Murtəza,[11]
Ol şəhidi-eşqi-Fəzli-Zülcəlal,
Bəndü zindanlarda yatan mahü sal,
Ol bəladan ahü əfqan etməyən,
Söyləyən əsrarı pünhan etməyən.[12]

---

9 تذکره لطیفی، ص. ۳۳۲

10 «Fəzli-Xuda», "Fəzli-Zülcəfal" hürufilik fəlsəfəsi və cərəyanının banisi Fəzlullah Nəimiyə işarədir.

11 Murtəza İslamda 12 şiə imamından birincisi olan İmam Əlinin ləqəbidir.

Təlimin «sirlərinin» açıq şəkildə təbliği 1417-ci ildə şairin Suriyanın Hələb (Aleppo) şəhərində əzabla edam edilməsinə səbəb oldu. Nəsiminin edamı haqqında bir sıra mənbələr bu məlumatı təkrar edir: Hələb bazarı meydanında bir gənc Nəsiminin bidət mahiyyətli qəzəllərindən birini oxuyurdu. Onu tuturlar və qəzəlin müəllifinin adını deməsini tələb edirlər. Nəsimini təhlükədən qorumaq üçün gənc qəzəlin müəllifinin özü olduğunu söyləyir. Dərhal onun asılması haqqında qərar çıxarılır. Gəncin dar ağacının yanına gətirildiyi zaman Nəsimi özünü yetirir, edamı dayandırır və bildirir ki, qəzəlin müəllifi bu gənc deyil, o özüdür. Başqasının həyatını xilas edən Nəsimi cəlladlara təslim olur. Hakimlər şairin ələ keçməsinə sevinərək, ona diri-diri dərisinin soyulması kimi dəhşətli edam növü seçirlər. Mənbələrdə Nəsiminin edam zamanı əfsanəvi mərdliyi, son dəqiqələrinə qədər ona əzab verənlərin qorxaqlıq və cılızlığını ifşa etməsi haqqında geniş məlumat mövcuddur[13].

Nəsiminin fəlsəfi görüşləri

Nəsiminin fəlsəfi dünyagörüşünün əsasını şairin həm erkən - sufi, həm də sonrakı - hürufi təlimini qəbul etdiyi dövrlərdə panteizm təşkil etmişdir. Zaman keçdikcə şairin panteizmi formaca dəyişikliyə uğrasa da, mahiyyətcə dəyişməz olaraq qalmışdır. Şair Allahı – Xaliqi, məxluqu, kainatda mövcud olan hər bir şeyi, ilk növbədə, insanı vəhdət və eyniyyətdə təsvir və vəsf edir.

Şərti olaraq, Nəsiminin dünyagörüşünün inkişafında əsas iki dövrdən bəhs etmək olar. Nəsimi şeirlərinin yazılma tarixi məlum olmasa da, onlar şairin yaradıcılığını sufi və hürufi dövrlərinə ayırmağa imkan və əsas verir.

---

[12] Sitat H. Araslının "Fədakar şair" əsərindən götürülüb. (Bakı, 1943, s. 9.)

[13] Belə söyləyirlər ki, Nəsimiyə ölüm hökmü vermiş hakim demişdir: «Bu elə dəhşətli kafirdir ki, onun bir damla qanı nəyinsə üzərinə düşsə, o şey məhv edilməlidir». Edam vaxtı şairin bir damla qanı hakimin barmağına sıçrayır... Camaat «murdarlanmış barmağı» kəsməyi tələb etdikdə, qorxmuş hakim dediklərinin sözün həqiqi mənasında başa düşülməməsini söyləyir... Qanı axan şair bu hadisə ilə əlaqədar məşhur, istehza dolu: "*Zahidin bir barmağın kəssən dönüb haqdan qaçar. Bax, bu miskin aşiqi sərpa soyarlar ağrımaz*" - beytini söyləyir. (Orta əsr ezoterik fəlsəfəsində aşiq –Allaha məhəbbətlə yönələnlər, zahid - dini ortodoks, Haqq isə həqiqətin və Allahın rəmzi kimi təqdim edilir).

Sufi dövründə Nəsiminin fəlsəfi konsepsiyasının mərkəzində Allah – Gözəl Məşuq durur və şairin bu dövrə aid şeirlərində sufi-fəlsəfi təliminin rəmzləri üstünlük təşkil edir:

هر یانه کیم دونر یوزم   یاری کورر آنده کوزم [14]

Hər yana kim dönər üzüm,

Yarı görər onda (orada-Z.Q.) gözüm.

Şair hər bir hissəcikdə – Allahın rəmzi olan nəhrin damlalarında, kainatın bütün hadisələrində, İslamın qadağan etdiyi musiqi alətlərində (çəng, dəf, ney) belə, Allahın təzahüründən yazır. Lakin mütəfəkkir, ilk növbədə, Allahı Onun daha kamil yaratdığı insanda, o cümlədən, özündə görür:

هوالاول هوالاخر کدر سندن ایکی لک کیم

نسیمی یارله چون کیم اولشدی جمله یار اولدی[15]

Hüvəl əvvəl (O, əvvəldir), hüvəl-axir (O, axırdır), gedər səndən ikilik kim,
Nəsimi Yar ilə çün kim ulaşdı (birləşdi), cümlə yar oldu .

فانی مطلق اولمشم   حقله یم حق اولمشم [16]

Faniyi-mütləq (Mütləq yoxluq) olmuşam, Həqqləyəm, Həqq olmuşam.

Bu dövrdə şair geniş şəkildə sufilik anlayışı olan «məstlik»dən yazır, bir çox şeirlərində özünüdərki, özünü kamilləşməni və özündə Allahı dərketməni sufi nəzəriyyəsi mətnində şərh etmişdir.

Hürufilik yolunu seçdikdən, bu təlimin fəlsəfi doktrinası və mistik rəmzlərini qəbul etdikdən sonra şairin ontoloji təsəvvürlərində panteizm

[14] نسیمی، دیوان، باکو، ١٩٢٦، ص. ١٥٨

[15] Yenə orada s. 158.

[16] Yenə orada s. 152.

daha aydın, daha bariz şəkildə bidət və materialist çalarları kəsb edir. Bundan sonra, o da Nəimi kimi bütün mövcud olanların əsasını dörd maddi elementlə bağlayır və sonuncuları əlifbanın mistikləşdirilmiş hərfləri ilə əlaqələndirərək yazır:

چیم چهار عنصری کم مبداء یدر هر شیون[17]

«Çim (fars əlifbasının «ç» hərfi-Z.Q.) – dörd ünsürdür ki, hər şeyin məbdəidür (başlanğıcıdır-Z.Q.) ».

Hürufilik dövründə Nəsimi, əsasən, Allah və real dünyanın eyniyyəti, Allahın bu dünyada olması barədə yazır:

هر نیه بقدو کیسه آنده سن الله کور [18]
جمله عالم بیل له آلله اوزی در[19]

حقی کور حقی بیل حقی تا نیکم
که حقدن دلودر یدی بحر بر[20]

Hər nəyə baxdınsa, onda sən Allahı gör.
Cümlə aləm bil ki, Allah özüdür.
Həqqi gör, Həqqi bil, Həqqi tanı kim
Ki, Həqdən doludur yeddi bəhrü bər (bütün nə varsa).

Həqqi ehtiva edən heçnə məhv olub axirət dünyasına keçmir, əksinə, axirət bu dünyadadır. Nəsimi yazır:

عالم الغیبک وجودی کائناتک عینی در[21]

«Aləm əl-ğeybin vücudu kainatın eynidir».

---

[17] نسیمی، دیوان AMEA .Ə.İ. M-227, v.85
[18] Bax: اشعار نعیمی, PO ЛОИНА (SSRİ EA Asiya Xalqları İnstitutunun Leninqrad şöbəsi. Əlyazmaları şöbəsi), Г-306, v. 49.
[19] *Nəsimi.* Divan, s. Bakı, 1926, 206.
[20] *Nəsimi.* Divan. AMEA Əİ, M-227, 45.
[21] *Nəsimi.* Divan. Bakı, 1926, s.35

Hürufi dövründə şair əvvəllərdə təbliğ etdiyi kimi, kainatı birləşdirən amili, mövcud eyniyyətin əsasını yalnız eşqdə deyil, hürufilik təliminə müvafiq şəkildə nitq və əqlin rəmzi olan hərfdə görür. Hürufilik dövründə eşq anlayışı Nəsiminin dünyagörüşünün tərkib hissəsi olaraq qalır, lakin o, əql, nitq və onların rəmzi olan hərfə nisbətən arxa plana keçir:

نطقمش عالمده موجود عشقمش قايم مقام[22]

Nitqimiş aləmdə mövcud, eşqimiş qayim-məqam (onun müavini).

Haqqında danışılan dövrdə də Nəsimi «Həqq-təala Adəm oğlu özüdür» tezisinin şərhinə xüsusi diqqət yetirir. Mütəfəkkirin yanaşmasında insan antroposentrizm mövqeyindən deyil, panteizm mövqeyindən şərh edilir. İnsan yalnız Kainatın mərkəzi və onun son məqsədi deyil, o, həm də Kainatın təcəssümüdür.

Nəimi və digər hürufi ideoloqlar kimi, Nəsimi də insanı hərf, dünya, dörd element və Allahla eyniləşdirir:

هم حروفم هم كتابم هم كلامم هم كليم[23]

Həm hürufəm, həm Kitabəm, həm Kəlaməm, həm Kəlim.
(İlahi Kəlam,həm Onu söyləyən-Z.Q.).

Lakin insanın hərflə mistik qovuşdurulması Nəsimi poeziyası üçün o qədər də səciyyəvi deyildir. Mütəfəkkir daim insanın panteist şərhinin digər aspektlərinə diqqət yetirir, onun varlığın ilkin əsasını təşkil edən dörd elementlə və Allahla eyniyyətini qeyd edir.

Allahın xəlifəsi insanda təzahür edən və onunla eyniyyət təşkil edən dünya, Nəsimiyə görə mücərrəd anlayış deyil, o (dünya) real mövcud olan şeylərin məcmusudur. İlahiləşdirdiyi insana müraciət edərək farsca yazdığı şeirlərinin birində şair yazır:

ز اشيا چون جدا دانم ترا اى عين اشيا چون

محيطى بر همه اشيا و عين جمله اشيائى [24]

---

[22] *Nəsimi*. Divan, AMEA. Ə.İ. 1926. s. 85.
[23] نسيمى، ديوان، باكو، ١٩٢٦، ص. ١٣٨
[24] نسيمى، ديوان، باكو، ١٩٢٦، ص. ١٤

Əşyadan Səni necə ayrı bilim,ey əşyaların eyni,
Bütün əşyaların mühiti və cümlə əşyanın eynisən.

Başqa bir şeirdə oxuyuruq:

منم آنکه اندر اشیا شده ام بحرف پیدا

ز رموز وحی بکذر که من این زمان عیانم[25]

Mən Oyam ki, (O Kimsəyəm ki), əşyada hərflər vasitəsilə peyda oluram,
Vəhyin rəmzlərini kənara qoy кi, mən indi əyanam.

Mütəfəккir dəfələrlə yazır ki, insan od, su, torpaq və havadan[26], altı cəhətlərlə hüdüdlanmış dörd ünsürdən ibarətdir [27] . Nəsiminin dünyagörüşünün fəlsəfi istiqamətlərinin müəyyənləşməsində, onun insanın əsl mahiyyətinin zərrəciklərdən ibarət olması fikri də xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Nəsimi təliminə və təbliğ etdiyi hürufilik fəlsəfi dünyagörüşünə müvafiq olaraq insan təkcə maddi deyil, həm də bütün maddi olanların yönəldiyi obyekt və məqsəddir; maddi kamilliyin son həddi olan insan bütün maddi başlanğıcları özünə cəlb edir. Mütəfəkkirin bu təsəvvürü onun ideyalarının sadiq davamçısı olan türk hürufi şairi Rəfiinin "Gəncnamə" əsərində bariz şəkildə əksini tapır.Nəsiminin fəlsəfi dünyagörüşünü bəyan edən Rəfii yazır:

اشیا طلبی بو در سراسر

سن کامله و اصل اولمان استر

دون کون بو طلبده دونرا فلاک

دایم بو مراد ایچون طورور خاک

صو سیر آپدوبن دریسر ای جان

مقصود بو دور کیم اوله انسان

[25] Nəsimi. Divan, AMEA. Ə.İ. Bakı, 1926. s.162
[26] Yenə orada, s. 28.
[27] Yenə orada, s.29

یل دخی بو هواده ییلر ای یار
اود دوشوبن دخی یانار نار
سن شاهه قیلور سجود اشیا
سنکله بولور وجود اشیا [28]

Əşya tələbi budur sərasər
Sən kamilə vasil olmaq istər[27].
Dün-gün bu tələbdə dönər əflak,
Daim bu murad üçündürür (üçündür) xak.
Su seyr edibən der istər, ey can,
Məqsudu budur kim, ola insan.
Yel dəxi bu həvada yellər (hərəkət edər – Z.Q.), ey yar.
Oda düşübən dəxi yanar nar,
Sən Şaha qılır sücud əşya,
Səninlə bulur vücud əşya.

Gətirilmiş sətirlər bütün maddi olanların məqsədi və səbəbinin insan olmasına, insanın ilahiliyinə dəlalət edir. İnsanın ilahiliyi, onun Allahla eyniyyəti haqqında tezisin hərtərəfli inkişafı mütəfəkkirin insan haqqında təliminin əsas məqamlarındandır[29]. Nəsimi dəfələrlə təkrar edir ki, insan elə Allahın özüdür, insandan kənarda Allah axtarışı əbəsdir və bu insan cahilliliyinin məhsuludur. Təqdim edilən mülahizəni tam cəsarətlə şair-Nəsiminin poeziyasının leytmotivi və filosof-Nəsimi dünyagörüşünün ana xətti hesab etmək olar.

Məlum olduğu kimi, orta əsrlər fəlsəfi azadfikirliliyi, əsasən, ilahi atributların insana şamil edilməsi ilə məhdudlaşırdı və hakim ortodoksal teoloji nöqteyi-nəzərdən əksər hallarda bidət kimi qiymətləndirilirdi. Nəsimi, müasirləri fəlsəfi azadfikirlilik istiqamətinin nümayəndələrindən fərqli olaraq, insanın mahiyyətcə də Allahla eyniyyətini iddia edirdi:

وحده لا شریکله شبهه سز اشته ذاتم

---

[28] نسیمی، دیوان، کنستینیا. ١٢٨٦ ص. ٩

[29] Yenə orada, s. 90.

یعنی که ابتداسز ذاتم و هم صفاتم[30]

Vahidi la şərikilə (Allahla-Z.Q.) şübhəsiz iştə zatəm,
Yəni ki, ibtidasız zatəm və həm sifatəm.

Mütəfəkkir daim insanın Allahla və eyni zamanda kainatla əlaqəsini, vəhdət və eyniyyətini qeyd etmiş və bir çox hallarda bu məzmun dolğunluğu lakonik şəkildə bir şeir sətrinə belə sığmışdır:

اول شاهد غیبی بنم کیم کائناتک عینیم[31]
Ol şahidi-ğeybi (Allah – Z.Q.) mənəm kim, kainatın eyniyəm.

Əgər hürufilik ideoloqlarının (Nəimi, Seyid İshaq və b.) fəlsəfi irsində insanın öz ilahiliyini dərk etməsinə imkan yaradan qnoseologiya problemləri - idrak və özünüdərk məsələlərinə xüsusi diqqət və yer verilirdisə, Nəsimidə «İnsan- Allah» tezisinin yüzlərlə müxtəlif şəkillərdə mənası açılır, təkrar edilir və oxucunun şüuruna (sübut tələb etməyən həqiqət kimi) daxil edilir. Mütəfəkkir, demək olar ki, bütün mümkün dəlillərdən təfərrüatı ilə istifadə edərək son dərəcə aydın şəkildə insanın ilahiliyinə inandırmağa çalışır. O, Allahın hər bir atributunun ayrı-ayrılıqda insana da aid olduğunu iddia edir:

مکانه صیغمدی ذاتم ازلدندر بد آیاتم

نسیمی نک بو معنیدن مکانی لامکان اولدی[32]

Məkana sığmadı zatım, əzəldəndir bədayətim (yəni əzəliyəm – Z.Q.),
Nəsiminin bu mənada məkanı laməkan oldu.

Nəsimi İslam dininə görə Allaha xas əzəlilik, laməkanlıq, aqillik və digər sifətləri insana da şamil edir, insanı öz həyatı və ölümünün mənbəyi kimi görür[33].

---

[30] نسیمی، دیوان، باکو، ١٩٢٦، ص. ١٨٦
[31] Yenə orada, s. 89.
[32] Yenə orada, s. 90

Məlumdur ki, İslam dini təliminə görə bütün mövcudatın yaranmasının mənbəyi Allahın «Ol!» (“kaf” və “nun” hərflərinin birləşməsindən əmələ gələn «Kun!») əmri olmuşdur. Nəsimi, Nəimi və başqa hürufilər kimi insanı ilahiləşdirərək hesab edir ki, bu əmr də insana məxsusdur:

کاف و نونک مبدئی هم کائناتک منشائی
لا مکانک شمسی و بدر و شب دیجوریم[34]

«Kaf» ü nun»un məbdəi, həm kainatın mənşəi,*

Laməkanın şəmsi və bədrü şəb- deycuruyam (zülmət gecəsinin ayıyam – Z.Q.).

«İnsan kainatın yaradanıdır (demiurqudur)” tezisi digər hürufilik nümayəndələrinin əsərlərindən fərqli olaraq, Nəsimi poeziyasında daha əsaslı və geniş şəkildə əкsini tapmışdır. Bu tezis müxtəlif kontekstlərdə təkrar edilərək belə bir qənaətə gətirir ki, Nəsiminin insanın qabiliyyət və yaradıcı qüvvəsinə hədsiz inamı olub. Şair daim insanın fəallığını qeyd edir və insanı fəaliyyətin, yaradıcılığın mənbəyi kimi təqdim edir. O yazırdı:

نیجه مفعول فاعلدن نیجه مسئول سائلدن
اکر داناسان انی بیل که سنسن مطلقا فاعل [35]

Necə ki, yaradılmış yaradanın, necə ki, suala cavab verən soruşanın olması ilə bağlıdır,

Əgər müdriksənsə, bil ki, əlbətdə sənsən yaradan.[36]

Diqqətəlayiq məqamlardan biri də ondan ibarətdir ki, mütəfəkkir insanı yüksəltmək məqsədilə Orta əsrlər ideologiyasının Allaha və üluhiyyata aid etdiyi mütləqlik anlayışından mütamadi şəkildə istifadə edir, insanı “Fail” adlandıraraq, onun faili-mütləq olmasını qeyd edir:

فاعل مطلقدن آیرو نسنه یوقدر آرده

---

[33] *Nəsimi.* Divan, Bakı, 1926,s. 110.

[34] Yenə orada, s. 138.

* «Kaf (ک) » və «nun (ن) » - ərəb əlifbasının hərflərinin adlarıdır. Yanaşı yazılaqda «кun (کن) » sözünü ifadə edirlər кi, bu sözlə (əмrlə), Islaм dininə эörə, Allah bütün мəxluqatı yaradıb.

[35] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲۶، ص. ۳۰

[36] *Yenə orada*, s. 30.

کرسن ادراک ایلمزسن بیلکه سندندر قصور[37]

Faili-Mütləqdən (Mütləq Yaradandan – Z.Q.) ayrı bir şey yoxdur arada,
Əgər sən idrak eyləməsən, bil ki, səndəndir qüsur.

Digər şeirdə oxuyuruq:

چرخ معلق منم فاعل مطلق منم[38]

Çərxi müəlləq (asılmış çərx-göy qübbəsi – Z.Q.) mənəm, Faili-Mütləq mənəm.

Mütəfəkkir dəfələrlə öz qəhrəmanının, yəni insanın mütləq Ruhla (Ruh-e Mütləq), mütləq mahiyyətlə (Zat-e Mütləq), mütləq Həqqlə (Həqq-e Mütləq), mütləq yoxluqla (Fani-ye Mütləq) eyniyyəti haqqında yazır[39].

Panteizmdə ardıcıl mövqeyə malik olan şair insanı həm makro, həm də mikroaləmin daşıyıcısı, öz yaratdıqları ilə eynilyyətdə, bütün əşyalarla vəhdətdə olan Yaradan hesab edir[40].

Nəsimi hürufi fəlsəfəsinə əsaslanaraq varlığın mənbəyini gah insanda, gah da onun simasında görür, çünki hürufilik təliminə görə insan simasının cizgiləri bütün əşya, ad, din və Kitabların mahiyyətini ehtiva edir. Hürufiliyə görə, insan siması İlahi Kəlamı əks etdirir. Hürufi panteizminə müvafiq insanı yüksəltməyə can atan şair yazır:

ای (نسیمی) وجه آللهک کلامی دری یوزک[41]

Ey Nəsimi, vəchi- Allahın Kəlamıdır yüzün.
(Ey Nəsimi, sənin üzün Allahın vəchinin (üzünün) Kəlamıdır – Z.Q.).

Hürufi Nəsiminin ilahiləşdirilmiş insanın əzəmətini, yüksəkliyini göylərdə deyil, yerdə axtarir. O, maddi elementlərdən, hissəciklərdən ibarət olan, son dərəcə dünyəvi, maddi, canlı, konkret, «türk pərisinndən doğulmuş», «ərəb dilli türkmən»; «özündə gözəlliyə və məkrə bürünmüş,

---

37 نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲۶، ص ۳٦
38 Yenə orada, s. 71.
39 Yenə orada, s. 109, 43 və başqaları.
40 Yenə orada, s. 19.
41 Yenə orada, s. 36

hiyləgərliyi daşıyan», «zamanın bütün fitnə-fəsadlarının mənbəyi olan» insan oğludur. Və Nəsimi bu insana səcdə etməyə çağırır[42]:

هرکیم که آدم زاده در ایتمزسه آدمه سجود
صورتده آدم معنیده شیطان کیدر شیطان کلور[43]

Hər kim ki, adəmzadədir, etməzsə adəmə səcud,
Surətdə adəm, mənidə şeytan gəlir şeytan gedər.

Ontoloji problemlərin şərhində mütəfəkkirin can[44] və bədən, onların qarşılıqlı əlaqələrinin izahı müəyyən yer tutur. Nəsimi dünyagörüşünün formalaşdığı müxtəlif mərhələlərdə bu problemlər şairin diqqətini cəlb etmiş və irəli sürüldükləri dövrdən asılı olaraq, müəyyən təkamül prosesi keçmişlər.

Nəsiminin fikrincə, hər bir bədən cana malikdir. Bədən canın evidir. O, gah canın geyindiyi və soyunduğu libasa, gah da onun müəyyən vaxt yerləşdiyi qəfəsə bənzəyir:

اوچیجق جان قوشی بوش قالور قفس [45]

Uçacaq can quşu boş qalır qəfəs.

Bu misalda canın bədəndən ayrılması və onun bədənsiz mövcud olması ideyası əksini tapır.

Nəsimi yaradıcılığında, həmçinin canın torpaqdan inkişaf etməsi və yüksəlməsi haqqında təlimə də rast gəlinir. Bu onun məşhur – «Bu cism evinə, taliba, seyr edərək çün can gəlir» - misrası ilə başlayan qəsidəsində şərh edilir[46]. Ruhun seyri zamanı şəkildən şəklə düşməsini, bu vaxt baş verən təbəddulatların izahını orta əsrlərdə hökmranlıq edən dini-ilahiyyat təlimləri qəbul etmirdilər. Bu inkişaf prosesini şair canın seyr etdikdən,

---

[42] مجموعهٔ لطیف، قصیده سید نسیمی. РО ЛОИНА, OR-1810, v. 322.
[43] مجموعهٔ لطیف، قصیده سید نسیمی РО ЛОИНА, OR-1810, v. 322.
[44] Nəsiminin fəlsəfi poeziyasında «can» anlayışı bir neçə məna daşıyır. Eləcə də bu ifadələr, bəzən, bir-birilə tamamilə ziddiyyət təşkil edir. Məsələn, "can" gah «bədən» mənasında, gah «ruh» anlayışının sinonimi kimi, bəzən də, insanın ehtiraslarını, nəfsini ifadə etmək üçün istifadə olunur.
[45] نسیمی، دیوان، باکو، ١٩٢٦، ص. ٢١٥
[46] Qəsidə şairin Hüseyni təxəllüsü ilə tamamlanır və Nəsimi yaradıcılığının erkən (sufi) dövrünə aiddir.

gəzib-dolaşdıqdan sonra, nəhayət, insanın bədəninə qayıtması və müəyyən müddətə insanın canı olması kimi təsvir edir:

چون خاکدن ایدر سفر معدن نبات اولور شجر
روشن کورر اهل نظر کاول طعمه حیوان کلور
...چون طعمه انسان اولور انسان و جسم و جان اولور
پس روح انسانی اولوب چون صورت رحمان کلور[47]

Çün xakdən edər səfər mədən, nəbat olur şəcər
Rövşən görər əhli-nəzər ki, ol tömeyi heyvan(heyvanlar üçün yemək -Z.Q.) gəlir...
İnsan və cismü can olur ....Çünki tömeyi insan (insan yeməyi-Z.Q.) olur....
Pəs ruhi- insani olub, çün surəti-Rəhman gəlir.

Beləliklə, can öz dünyəvi təkamül yolunu materiyadan – torpaqdan başlayır və müxtəlif maddi formalarda (mineral, bitki, heyvan) mövcud olduqdan sonra, nəhayət, insanla birləşir, onun canına çevrilir və insan ruhunda Rəhmanın surətində olaraq zühur edir.

İnsan canının müxtəlif formalarda materiyada təkamülü ideyasına bir sıra orta əsrlər fəlsəfəsi nümayəndələrinin təlimlərində, o cümlədən Mahmud Şəbüstərinin fəlsəfəsində də rast gəlirik.

Nəzərdən keçirdiyimiz qəsidədə can probleminin təhlilində mütəfəkkirin cana müstəqil, materiyada öz-özünə inkişaf edən bir başlanğıc kimi baxması maraq doğurur. Burada canın bir formadan digərinə keçməsi, dövr etməsi ideyası ilə bərabər maddi bədənin də eyni ilə surətini dəyişərək dövr etməsi haqqında ideya irəli sürülür:

گور کم وجود آدمی بعد از فنا نشات ویروب
هر عزوی بردر لو کیاه اولوب قمو یکسان کلور[48]

Gör kim vücudi-Adəmi, bəd əz fəna nəşət verib,
Hər üzvü bir türlü giyah olub, qəmu yeksan gəlir.
(İnsan vücudunu gör кi, öləndən sonra boy atıb,
Hər üzvü fərqli olaraq,hamısı bərabər (bir bir) gəlir.- Z.Q.)

---

[47] .مجموعهٔ لطیف، قسیده سید نسیمی РО ЛОИНА, 0Ч-1810. v. 321

Canın təkamül yolu haqqında nisbətən geniş şərhlə bərabər, Nəsimi yaradıcılığında onun insan tərəfindən dərkedilməz olması müddəaları ilə də rastlaşırıq.[49]

Qeyd etməliyik ki, Nəsimi yaradıcılığında can haqqında ziddiyyətlərdən hali olmayan görüşlər o qədər də mühüm yer tutmasa belə, mütəfəkkirin canın inkişafının maddədən başlaması və maddə vasitəsi ilə davam etməsi mövqeyi şübhəsiz ki, ortodoksal təsəvvürlərdən uzaq idi.

Bu mövqe şairin çoxsaylı oxucu və pərəstişkarları arasında sözügedən problemlər haqqında rəsmi teologiya və ona əsaslanan orta əsrlər fəlsəfi nəzəriyyələrinə şübhələrin yaranmasına səbəb olurdu.

Nəsiminin bir müfəkkir kimi fəlsəfi irsində qnoseoloji problemlər də müəyyən yer tutur. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, Nəimi və hürufiliyin digər nümayəndələrindən fərqli olaraq Nəsimini idrak problemləri bilavasitə cəlb etmirdi. Bu problemlər daha çox mütəfəkkirin ontoloji təsəvvürlərinin şərhi ilə bağlı olaraq onların özünəməxsus bünövrəsi rolunda çıxış edirdi. Hürufi idrak təliminin bir sıra prinsipial məsələləri Nəsimi poeziyasında sadə və anlaşıqlı tərzdə əksini taparaq geniş təbliğat obyektinə çevrilir.

Nəsiminin idraka aid görüşlərində sufi təliminin qnoseoloji təsəvvürləri ilə hürufi təliminin qnoseoloji təsəvvürləri çarpazlaşır və bu məqam mütəfəkkirin yaradıcılığında qabarıq və aydın şəkildə izlənilir.

Dünyanın idrakının mümkünlüyü və onun dərk edilməsinə fəal çağırışlar Nəsimi yaradıcılığı üçün səciyyəvidir. Şair əbədi səadəti idrakda görür, çünki idrak insanın Allahı dünyada və özündə dərk etməsinə, insanın və dünyanın Allahla vəhdətinə aparan yoldur. Lakin, bu son nəticədir və ayrı-ayrı şeirlərində filosof-şair qoyduğu qnoseoloji problemlər məhz bu məsələrlə məhdudlaşmır. Nəsimi dövrünün ideologiyasında geniş yayılmış irrasionalizm və aqnostisizmin əksinə olaraq, orta əsrlər şəraitində idrakla ətraf aləmin dərkinin mümkün olduğunu təsdiq edir və insanları idraka dəvət edir. Şeirlərinin bir qismində o, hürufiliyin idrak təliminə müvafiq olaraq, bu prosesi adlar "ism" vasitəsi ilə adlandırılanların ("müsəmmanın") dərk edilməsi ilə bağlayır. Mütəfəkkirə görə, insana xas olan onu, mələklər

[48] مجموعة لطيف, ОК ЛОИНА, 1810, s.322
[49] *Nəsimi.* Divan, Bakı, 1926, s. 47.

də daxil olmaqla, bütün digər məxluqatdan üstün edən xüsusiyyət təriflərin, cisim adlarının mahiyyətinə varmaq qabiliyyətidir.

Nəsimiyə görə, insan əql və nitq vasitəsilə dünyanı dərk edir; o, cisimlərə ad verir və bu adların (təriflərin) dərk edilməsi vasitəsilə gələcəkdə onların mahiyyətini anlayır, çünki məhz tərif, tərif olunanın mahiyyətini özündə ehtiva edir və açıqlayır.

Hadisələrin təyinləri (adları) və xassələri haqqında «mələklər tamamilə nadan idilər. Adlandırılanların adlarının dərk edilməsində Adəm mələklərin müəllimi oldu»[50].

Nəsimi oxucusunu kainatın bütün sirlərinin mahiyyətini öyrənməyə çağırır:

دون کون منتظرم بن که بو پرکار ندر
کنبد چرخ فلک کردش دوار ندر
بو طقوز چرخ معلق ندن اولدی ترتیب
فلک آلتنده قمر کوکب سیار ندر
... مسجد و بتکده و خرقه و زنار ندر
... اود و صو ترپاق و یل آدی ندندر آدم [51]

Dünü gün müntəzirəm (gecə-gündüz intizardayam-Z.Q.) mən ki, bu pərgar (dünya, кainat – Z.Q.) nədir?
Günbədi çərxi-fələk, gərdişi-dəvvar (göy qübbəsnin çarxı, göy qatlarının dövr etməsi-Z.Q.) nədir?
Bu doqquz çərxi-müəələq (asılmış çarx-Z.Q.) nədən olmuş tərtib?
Fələk altında qəmər, kövkəbi-səyyar (sayrışan ulduzlar-Z.Q.) nədir?
Məscidü bütkədə və xirqə, və zünnar nədir?
Od və su, torpağ və yel adı nədəndir «adəm»?

[50] نسیمی، دیوان، استانبول ۸، ص. 1298 h.
[51] نسیمی، دیوان، استانبول، ۱۲۹۸، ص. ۱۳

Gətirdiyimiz şeir parçası göstərir ki, burada qoyulan bir çox suallarla müəllif insan əqli üçün dərkedilməz ilahi sirr kimi, dini qadağalar altında olan məsələlərə oxucu və dinləyicilərdə maraq oyatmağa çalışır.

Kainatın idrakı ilə yanaşı, Nəsimi fəal şəkildə insanı özünüdərkə səsləyir. Bu səpkidə şairin qnoseoloji təsəvvürləri onun ontoloji və etik görüşləri ilə daha sıx şəkildə bağlıdır. Dövrünün müxtəlif fəlsəfi cərəyanlarının nümayəndələri kimi, Nəsimi də özünüdərki xeyrin və şərin mahiyyətinin dərki ilə bağlayır və insanlara qarşı mərhəmətli, xeyirxah olmağa, mənfi əxlaqi xüsusiyyətlərdən çəkinməyə çağırır. Nəsimiyə görə, insan pis niyyətlərdən əl çəkərsə, xeyirxah məqsədlərini saf əməllərilə birləşdirərsə, Allaha yaxınlaşar, özündə Allahı görər və özünün Onunla vəhdətini dərk edər. Çünki, Allah həmişə onunla olmuşdur, lakin bunu anlamaq üçün insandan özünü dərk etməsi və yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə malik olması tələb olunur:

بشناس خودرا که شناسای خدا[52]

Özünü dərk et ki, Xudanı dərk edəsən.

Nəsimiyə görə, özünüdərk nəfslə əlaqədar prosesdir :

نفسنی هر کیمسه کیم بیلدی و حقی طاندی

عارف رب اولدی آدی عبدیکن سلطان اولور[53]

Nəfsini hər kimsə kim bildi və Həqqi tanıdı,
Arifi-Rəbb oldu, adı qul ikən sultan olur.

Kamilliyə, özünü dərk etməyə can atmayan nəfs və onun daşıyıcısı bədbəxtdir, çünki:

بو عالمه چو نکیم کلور کسب کمال و معرفت
اتمز اولورسه دمبدم نادان کیدر نادان کلور[54]

[52] *Nəsimi.* Divan, AMEA Əİ, M-227, l. 11.
[53] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۱۱۹
[54] مجموعهٔ لطیف، قصید سید نسیمی و۲۳

Bu aləmə çünki gəlir kamal və mərifət kəsb etmir,
Etməz olursa daim nadan gedir, nadan gəlir.

Bu və əvvəlki şeirlərdə Nəsiminin ruhun bu dünyadan gedib qayıtması fikirləri ruhun dövranının metampsixozla bağlılığına dəlalət edir.

Mütəfəkkirə görə bu dünya, yəni Kainat və İnsanla yanaşı, axirət dünyası və onun sirləri də idrak obyektləridir. Əgər insan əbədi idrakın xoşbəxtliyini axtarırsa, o, cəhənnəmin yeddi qatdan, cənnətin səkkiz təbəqədən ibarət olduğunu, eləcə də huri və qılmanların təbiətini bilməlidir[55].

Nəsiminin təbliğ etdiyi hürufiliyə müvafiq olaraq, bəzi idrak obyektləri şairin yaradıcılığında mistikləşdirilmiş şəkildə təqdim edilir. Belə ki, mütəfəkkir dəfələrlə insan üzünün dərk edilməsindən yazır, çünki sima həm Quran, həm 18 min aləmin güzgüsü, həm də adların sirlərinin daşıyıcısıdır. Simada bütün sirlərin mənasını açan, onların açarı olan hərflər yazılıb.

Mütəfəkkir öyrədirdi ki, insan öz yazısını, öz simasını oxumaqla özünü, dünya sirlərini və Allahı dərk etmiş olur.

İdrak prosesində Nəsimi şeirlərində əsas rol insanı sonsuz yüksəkliklərə, kamilliyə ucaldan əqlə verilir. Əqlin kamilliyi onun tərbiyəsinin nəticəsidir. Əqlin tərbiyəsi və kamilləşməsi prosesində isə sufi-hürufi nəzəriyyəsinə müvafiq olaraq, Nəsimi əsas rolu müəllimə - mürşidə verir. Lakin, mürşidin özü kamil əqlə sahib olmalıdır. Maraqlıdır ki, mütəfəkkir hətta eşq həqiqətlərini dərk etmək üçün də əqlin kamilliyinin vacib olduğunu qeyd edir:

یوقدر نصیبی عشق حقیقتدن ای کو کل
شول کیمسه نک که مرشدی ناقص عقول اوله [56]

Yoxdur nəsibi eşqi-həqiqətdən, ey könül,
O kimsənin ki, mürşidi naqis-ağıl ola.

Nəsimi idrak prosesində əqllə yanaşı, nitqə, sözə və hərfə böyük əhəmiyyət verir. Qeyd edilənlərin idrak prosesində mahiyyətindən çıxış

[55] Islama görə, cənnətin qadın və kişi cinsindən olan sakinləri.
[56] نسیمی، دیوان، استانبول، ۱٦۹۸، ص. ۱۳

edərək və təbliğ etdiyi hürufiliyə müvafiq olaraq, şair mistik tərzdə onları tərənnüm edir, hədsiz dərəcədə yüksəldir və ilahiləşdirir:

خضرک آب حیوانی نطقی در آنی نوش ایت[57]

Xızrın abi-heyvanı (dirilik suyu-Z.Q.) nitqdir, onu nuş et.

Şair tərəfindən müxtəlif kontekstlərdə sözə yüksək qiymət verilir. Bu gah ontoloji:

غیر مخلوقدر نه دیمک اولور

... عقل کل عرش و کرسی لوح و قلم

چار عنصرله آسماندر سوز[58]

Qeyri-məxluqdur, nə demək olar...
...Əqli-küll, ərş (ən uca, 9-cu göy-Z.Q.) və kürsi, (ərşin altındakı göy təbəqəsi-Z.Q.)
Lövh (Allahın göstərişləri yazılmış lövh-Z.Q.)[*]*və qələm,*
Dörd ünsürlə asimandır söz.

gah da qnoseoloji planda əksini tapır:

نطقمی اشیاده تقسیم ایتمشم

کور بو اسراری نه تفهیم ایتمشم.[59]

Nitqimi əşyada təqsim etmişəm (bölüşdürmüşəm-Z.Q.),
Gör, bu əsrarı (sirləri) nə təfhim (izah-Z.Q.) etmişəm.

Mütəfəkkir idrak prosesində eşitmə (dinləmə) qabiliyyətinin rolunu xüsusilə qeyd edir:

اسطلاح استماح انسانه

[57] Nəsimi. Divan Bakı, 1926, s.35.
[58] Yenə orada-s.35.
[*] Lövhi-məhfuza (Qorunan lövhə - Allahın bütün göstərişləri yazılmış lövhə işarədir).
[59] Yenə orada s. 217.

ظفر و فطح داخی نصرتدر[60]

İstilah dinləmək (bacarığı-Z.Q.) insana
Zəfər, fəth və nüsrətdir.

Hürufilik təliminin digər nümayəndələri kimi Nəsimi də sözün əsasını təşkil edən hərfi, ərəb və fars əlifbalarındakı hərflərin sayını ilahiləşdirir. Hürufiliyə görə hərflər adları (tərifləri) yaradır və hər şey haqqında bilik verir. Belə ki, fars əlifbasının 32 hərfi şair tərəfindən «həm hər yerdə mövcud olan müdrik, həm forma, həm məzmun, həm aşkar və həm də gizli»[61] adlandırılır, çünki nitq və yazı onların sayəsində mövcuddur, onların köməyi ilə insan hər şeyi sözlə təyin edir və təyin etdiklərini dərk edir. Hürufiliyin qnoseoloji təsəvvürlərinin yüksək bədii və geniş oxucu kütləsi tərəfindən qavranıla bilən formada təbliğ edilməsi, şübhəsiz, Nəsiminin xidmətidir: şair mistik pərdə altında əql və rasionallığı tərənnüm edir, hər şeyin, ilk növbədə, Allahın dərkinə çağırırdı ki, bununla Allahın dərkedilməzliyini iddia edən ortodoksal ilahiyyata qarşı çıxırdı.

Bəzən ədəbiyyatda ortodoksal ruhaniləri, guya Nəsimi fəlsəfəsini başa düşmədən şairi bidətdə ittiham etdikləri üçün günahlandırırlar. Lakin, tədqiqat göstərir ki, Nəsimi fəlsəfəsi hər bir monoteist dinin ortodoksal şərhinin başlıca müddəasına qarşı yönəlib. Çünki, bu dinlərin istinad etdiyi kreasionizmi Nəsimi Xaliqlə məxluqun vəhdəti və eyniyyəti kimi qəbul edir. Bu müddəaya Nəsimi fəlsəfəsində dinin digər doğmaları da uyğunlaşdırılır və tabe edilirdi. Belə ki, əməllərinə görə insanın axirət dünyasında əvəz alacağı haqqında dinin təlimi öz əvvəlki mahiyyətini itirirdi. Din tərəfindən təlqin və təbliğ edilən qorxu sevgi ilə, etiqad əql, intuisiya ilə, ənənəvi kultlar isə mahiyyət və formaca yeniləri ilə əvəz edilir.

İslam dininin bidəti ehtiva edən təvilini verən hürufi və digər ezoterik cərəyanların bu dinin həqiqi mahiyyətini açmaq iddiaları, məlumdur ki, ortodoksal ilahiyyatçılar tərəfindən təqiblərlə qarşılanırdı.

İlk növbədə, Allahın hər şeydən uca, maddi varlıqdan təcrid edilmiş başlanğıc olması haqqında Nəsimi mülahizələri ortodoksal ilahiyyatla bir araya sığmırdı. İslam dininə mənsubluğunu göstərən «La ilahə illəllah»

---

60 *Nəsimi.* Divan, Bakı 1926, s. 57.
61 Yenə orada, s. 58.

müddəasını mütəfəkkir dəfələrlə "Həqq-Təala Adəm oğlu özüdür"[62], (insandan başqa Allah yoxdur) müddəaları ilə əvəz edir.

Nəsimi rastlaşdığı bütün problemləri, o cümlədən yer və göy, bu dünya və axirət dünyasının əlaqələri haqqında təsəvvürləri ardıcıl panteizm mövqeyindən təqdim edirdi.

Şairin insanın hər iki dünyanı təmsil etməsi tezisinin mahiyyətini açan «Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam»[63] sətirləri ilə başlayan şeiri böyük şöhrət qazanmışdır. «İki cahan» bu dünyanı və axirət dünyasını nəzərdə tutur. Hürufilikdə isə cəhənnəm insanın cahilliyi və pis əməlləri, cənnət isə mənəvi kamilliyi mənasında işlədilir. Hər iki cahanı insanda görən mütəfəkkir, əslində, insanın axirət dünyası cəzası qorxusundan azad olmasına imkan yaradır. Digər tərəfdən, panteizmə əsaslanan «iki cahan» orta əsrlər mədəniyyətlərində makro- və mikrokosm, kainat və insan, onların vəhdəti və eyniyyəti kimi də şərh edilə bilər.

Dinin Allaha aid etdiyi bütün cəhət və sifətləri mütəfəkkir insana aid edir. Məsələn, İslam və başqa monoteist dinlər nöqteyi-nəzərindən Allahı Kainatda, xüsusilə insanda görmək bidətdir. Nəsimi «Kun» («Ol») əmrini ki, bu kəlam ilə Allah dünyanı yaradır, insanın əmri kimi təqdim edir:

عرشله فرش و كاف و نون بنده بولندى جمله چون[64]

Ərşü fərşü (göy və yer) kafü nun bəndə bulundu cümlə çun.[65]

Mütəfəkkir insanın axirətdə Allahla görüşməyinin mümkünlüyünə o qədər də inanmırdı. O həmin görüşün bu dünyada baş tutmasını tələb edirdi, çünki, hesab edirdi ki Allahı bu dünyada görməyən Onu heç zaman görə bilməyəcək: "Kim ki, bu cahanda haqq ilə "tutaş olmadı" (görüşmədi-Z.Q.), Onun ilə axirətdə haçan görüşər?"[66]

Nəsimi öz Allahını bu dünyada tapır. Onun Allahı sözü və əməli bir olan, şərə, insana və hürufilik təlimini qəbul etməyən monqol hökmdarlarına qarşı mübarizə aparan kamil insan, hürufilərin "Fəzli-Həqq", "Fəzli-İlah"

---

[62] *Nəsimi.* Divan, Bakı 1926, s. 206.
[63] Yenə orada, s. 53-54.
[64] نسيمى، ديوان، باكو، ١٩٢٦، ص ٥٤-٥٣
[65] "Kaf (ك) " və "nun (ن) " ərəb əlifbasının hərfləridir ki, bunların birlfiyi «Kon (كن) » – «Ol» əmr sözünü əmələ gətirir. İslam dini təliminə görə, bu əmri verməklə Allah dünyanı yaratmışdır.
[66] *Nəsimi.* Divan, s. 169.

adlandırdıqları Nəimidir. Nəimiyə həsr etdiyi şeirlərindən birində Nəsimi yazır:

آخرتک نعیمنه اولمه حریص و باقمه کیم
حورله جنت و لقا جمله آنک و صالیدر[67]

Axirətin Nəiminə olma həris və baxma ki,
Hurilə cənnət və liqa cümlə onun (Fəzlullahın-Z.Q.). vüsalıdır.

Nəsimi Allahı özündə və kamilliyə yetişmiş Adəm övladlarında görür. O, Allahla yerdə görüşmək naminə zikr və namazı qurban gətirir və zahiddən xahiş edir ki, «ona səccadə və təsbehdən danışmasın, çünki aşiqi Məşuqə bağlayan qırılmaz zəncir Məşuqun ətirli zülfüdür»[68] və ancaq O, (Məşuq – Z.Q.) pərəstişə layiqdir. Farsca şeirlərinin birində o yazır:

Məşuqun siması qiblədir, məscidin mehrabı onun qaşlarıdır...
Div olma və Onun qarşısında səmimi təzim et;[69]
Onun üzünün Kəbəsini tərk edib, məscidə getmə,
Çünki Həqiqət Onun simasındadır və Həqiqətə pərəstiş edən bütə sitayiş etməz.[70]

Beləliklə, Nəsimi öz təlimi mövqeyindən çıxış edərək, İslamın müqəddəs hesab etdiklərini - büt, onlara pərəstişi isə bütpərəstlik adlandırırdı. Şair üçün “Məşuqun yaqut dodaqları” Allahın cənnətdə vəd etdiyi bal və şərabdan üstündür.[71]

Şair, «sabahkı» cənnət səadəti naminə Məşuq ilə görüşdən imtina etməyə razı deyil:

ای بنی دعوت قیلان یارن کونک جناتنه

[67] Nəsimi, Divan, Bakı, 1926, s. 103.
[68] Yenə orada, Divan, s. 20.
[69] Yenə orada, Divan, s. 24.
[70] Yenə orada, Divan, s. 29.
[71] Yenə orada, Divan, s. 75.

بن بو کون شول خاک در کاهی گلستان بولدم اش[72]

Ey məni dəvət edən sabahın cənnətinə,
Mən bu gün bu xak dərgahı (dünyanı-Z.Q.) gülüstan bildim.

Öz təliminə əsasən, Nəsimi Quranın nazil olmasını və İslamın bilavasitə Allahla əlaqəsini inkar edir, onların müqəddəslər tərəfindən yaradılmasını, bu fikri qəbul etməyənləri isə mütəfəkkir «bidət və günaha batanlardan» hesab edir:

ای کفر و شرک ایچنده صانمه اوز کی مؤمن

اسلام و شرع و ایمان محصول اولیادر [73]

Ey küfr və şirk içində, sanma özünü mömin,
İslam, şəriət və iman övliyalar tərəfindən yaranıb.

Həm Quranı, həm orucu, həm də ibadəti Nəsimi təbliğ etdiyi hürufiliyə əsasən, insanla əlaqələndirir, Quran - gözəl sima, onun izahı, şərhidir; ibadət – insana edilməlidir, onun qarşısında səcdədir; "hərf- hərf onın (insanın –Z.Q.) üzündə xətmi- Quran gizlidir"[74].

Lakin, İslamın bu tərzdə təfsiri mütəfəkkirin özü tərəfindən əsla İslam dininin inkarı kimi qəbul olunmurdu. Digər ezoterik (yəhudilik, xristianlıq) təlimlərin nümayəndələri kimi, Nəsimi də əmin idi ki, o, insanlara ilahi sirlər və hökmlər haqqında düzgün izahat verir.

Təkallahlılıq dinləri baxımından bidət və ateizm hesab olunan şeylər, mütəfəkkirin və onun təmsil etdiyi fəlsəfi cərəyanın nümayəndələrinin mövqeyinə görə, Allaha və dinə həqiqi inamı ifadə edir. Nəsiminin öz təlimini həqiqi İslam təlimi hesab etməsinə inamı, sözsüz ki, onun özünü təqiblərdən qoruması ilə bağlı deyildi; bu, ilk növbədə, mütəfəkkirin inamına görə, İslamı qorumaq niyyəti güdürdü və əcdadlarının iman və etiqadından uzaqlaşmamaq niyyətindən irəli gəlirdi.

Məhz, mütəfəkkirin bu niyyətindən çıxış edərək, fikrimizcə, Nəsiminin İslamın ortodoksal təfsirçilərinə münasibətini və digər tərəfdən,

[72] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۸۵
[73] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ٢٦
[74] Yenə orada, s. 82.

mütəfəkkirin Qurana, peyğəmbərə, imam Əliyə və İslam müqəddəslərinə sonsuz inamını, hörmətini anlamaq və qiymətləndirmək olar.

Nəsimi irsində biz dəfələrlə İslamın, onun müqəddəslərinin və Məhəmməd peyğəmbərin mədhinə rast gəlirik. Lakin, hətta İslamı və onun müqəddəslərini mədh etdikdə belə, mütəfəkkir ortodoksal dini çərçivələrlə məhdudlaşmır, o, mütəmadi olaraq öz təliminin mahiyyətini təşkil edən bidətə keçərək, dini və müqəddəsləri insanda və şəxsən özündə görür. Nəsiminin İslama münasibətindən danışarkən, onun dövründə Şərqdə demokratik təmayüllü, xalq hərəkatları ilə bağlı olan, din və hakim dövlət tərəfindən isə bidət adlandırılan şiə təriqətinə bağlılığını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Nəsimini şiəlik təlimində panteizm məqamları, xüsusilə Əli - Allahi məzhəbi cəlb edir və şairin irsində İmam Əli Allahın təzahürü kimi təqdim olunur:

در دایرۀ وجود موجود علیست

و اندر دو جهان مقصد و مقصود علیست

گر خانۀ اعتقاد ویران نشدی

من فاش بگفتمی که معبود علیست [75]

Mövcüd vücudlar dairəsində (olan-Z.Q.) Əlidir
Və iki cahanda məqsəd və məqsud (arzu edilən-Z.Q.) Əlidir.
Əgər etiqad evi viran olmasaydı,
Mən açıq deyərdim ki, məbud (ibadət edilməli-Z.Q.) - Əlidir.

Nəsimi şeirlərində dəfələrlə «aləmin Əlinin nuru ilə nurlanması» sətirlərinə rast gəlmək olur.

Öz təlimini əsaslandırmaq üçün İslam müqəddəslərindən düşünülmüş şəkildə istifadə etməsi də Nəsimi yaradıcılığı üçün səciyyəvi haldır. Məsələn, şeirlərindən birində şair İslam müqəddəslərini tərənnüm edir və eyni zamanda onları özündə təcəssüm etdirir:

جان و دلدن مصطفی و مرتضی مداحیم

[75] Nəsimi, Divan, Bakı, s.218

هم بو اون ایکی امامه سویلرم مدح و ثنا

...ای (نسمیمی) حشرو و نشرک جامعی سن جامعی

انبیانک سرسن سن اولیا هم انبیاء[76]

Cani dildən Mustafa[77] və Mürtəza[78] məddahiəm,
Həm bu on iki imama söylərəm məd və səna.
Ey Nəsimi, həşrü nəşrin (qiyamət gününün-Z.Q.) cəmisən, cəmi,
Ənbiyanın (Peyğəmbərin-Z.Q.) sirrisən sən, övliya (müqəddəs rəhbər-Z.Q.), həm ənbiya.sənsən.

Bu cür bidət və dindarlığın sintezinə Nəsimi yaradıcılığında tez-tez rast gəlinir.

Allahı Onun insanda təcəssümü yolu ilə mötədil ortodoksal İslam baxımından inkar edən şeir aşağıdakı sözlərlə bitir :

حقدن کلن کلامک معجز در ای نسیمی[79]

Həqdən gələn kəlamın möcüzdür, ey Nəsimi.

Dəfələrlə Qurana istinad və özünəməxsus şəkildə İslam və onun müqəddəslərinin nüfuzunu müdafiə etməklə yanaşı, mütəfəkkir, demək olar ki, bütün dinlərə loyal münasibət bəsləyirdi, onların hər birində insanın Allaha yaxınlaşmasının yolunu görürdü və bu nöqteyi-nəzərdən o, dinlər arasında fərq qoymurdu.

اسلام و کفر عاشق ایچون بر مسیر در

... بتخانه ایله کعبه یی وحدتده فرق ایدن

معنیده بالغ المامش اول کرچه پیردر[80]

İslam və küfr aşiq üçün bir yoldur...
Bütxanə ilə Kəbəni vəhdətdə fərq edən,
Mənəvi cəhətdən yetişməmişdir o, qoca olsa belə.

---

[76] نسیمی، دیوان، استانبول، ۱۲۹۶، ص. ۲۳
[77] Mustafa (seçilmiş) - Məhəmməd peyğəmbərin ləqəblərindən biridir.
[78] Mürtəza (seçilmiş) - İmam Əlinin ləqəbidir.
[79] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۲۸
[80] Yenə orada. s. 98.

Və ya farsca yazılmış şeirlərin birində oxuyuruq:

در راه حقیقت چه مسلمان و چه ترسا[81]

Həqiqət yolunda nə müsəlman, nə tərsa

Bütpərəstliyi və oda sitayişi günah hesab edən İslamdan fərqli olaraq, Nəsimi öz təlimini şərh edərkən onun dövründə ideoloji cərəyanlarda, o cümlədən sufizmdə, tez-tez bu etiqadlara aid ziyarətgahları simvolizə edən «bütxana», «kahin», «meyxana» və s. anlayışlardan istifadə edirdi:

کعبه دن بتخانه یی فرق ایتمزم [82]

Kəbədən bütxanəni fərq etməzəm

Və ya:

عارفک کوی مغان اولدی یری
آفرین آکا زهی عالی مقام[83]

Arifin kuyi- muğan oldu yeri,
Afərin ona, nə gözəl ali məqam.

Mütəfəkkir öz təliminin prinsiplərini İslama qarşı qoymaqla yanaşı, bu mövqedən çıxış edərək, İslam ruhanilərini tənqid edir, onları yanlış yoldan dönməyə və özünün yeganə həqiqi hesab etdiyi etiqadını qəbul etməyə səsləyirdi.

Nəsimi irsində ortodoksal dinin təbliğatçıları ümumiləşdirilmiş şəkildə vaiz və zahid obrazlarında təqdim edilir:

هر زاهدک کیم تسبیحی شول زلف پرچین اولمدی
ذکری هباو هرزه در سجا ده سی زنارمش[84]

Hər zahidin ki, təsbihi o zülfi-qıvrılmış olmadı,
Zikri nahaq və hərzədir, səccadəsi (canamazı-Z.Q.) zünnar imiş.

Başqa bir şeirdə mütəfəkkir zahidə müraciətlə :

---

[81] *Nəsimi.* Divan, AMEA Əİ, - M., 227, s. 11.
[82] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۹۸
[83] Yenə orada, s. 97.
[84] Yenə orada, s. 98

دور سجاده و تسبیح کذشت ای زاهد[85]

Dövri-səccadə və təsbih кeçdi ey zahid", - deyir və zahidi eşqə təzim etməyə, dəvət edir.

Nəsimi zahidin sufilik və hürufiliyin eşq haqqındakı təsəvvürləri ilə bağlı olmayan etiqadının həqiqi etiqad olmasını inkar edir; ona hiyləgər və ikiüzlü damğası vuraraq, zamanının artıq keçdiyini söyləyir. Mütəfəkkir zahidlərə məsləhət görür ki, onu və həmfikirlərini cəhənnəm əzabları ilə qorxutmaqdan əl çəksinlər, çünku «sədaqətli aşiq» «cəhənnəm quşu deyil».[86]

Bir tərəfdən, Nəsimi İslam ilahiyyatçılarını onun etiqat prinsiplərini qəbul etmədiklərinə görə tənqid edirdisə, digər tərəfdən, şair onları həyatda heç nəyə inamı olmayan hiyləgər, kinli, riyakar, yalançı din təbliğatçıları kimi ifşa edir, «Quran satanlar» adlandırır. Zahiri möminlik təəssüratı yaradan zahidlər Nəsimi tənqidinin xüsusi hədəfi idi:

طاعتی ذکری نمازی مکر ئ فندر زاهدک
عارف اول الدانما بالله زاهدک طاماتنه[87]

Taəti, zikri, namazı məkrü hiylədir zahidin.
Arif ol, aldanma billah zahidin cəfəng sözlərinə.

Nəsiminin təlimində zahid şər rəmzidir və o, zahid adından nifrətlə imtina edir:

رندو قلاشم بکا زاهد دیمه ای متقی
لا ابالی عاشقی عالمده بدنام ایلمه[88]

Rindü qəllaşəm (əhli-kef, rəsmi ədəb normalarını qəbul etməyən-Z.Q.) mənə zahid demə, ey müttəqi (etiqadlı-Z.Q.),

Laübali aşiqi aləmdə bədnam eyləmə.

Şairin İslama münasibətində mövqeyinin ardıcıllığını nəzərdən keçirərkən, onun özünün öz mövqeyinin möminliyinə şübhəsini qeyd etmək

85 *Nəsimi.* Divan, Bakı, 1926, s. 40.
86 Yenə orada, s. 98.
87 Yenə orada s. 136.
88 Yenə orada, s. 148.

lazımdır; o, mövqeyinə görə günah hissi duyaraq bağışlanacağına təvəkkül edir:

نکیم ایتدیم کناه طوتدم امید
محمد مصطفی سلطانه بن[89]

Nə кi etdim günah tutdum, ümid (edirəm - Z.Q.)
Məhəmməd Mustafa sultanə mən.
(Yəni bağışlanmağa ümidim Məhəmməd Mustafayadır-Z.Q.).

Məlumdur ki, əksər ilahiyyatçılar və mədəniyyət tarixçiləri həm sufi və hürufi cərəyanlarının dünyagörüşü müddəalarını, həm də bu cərəyanların əsasında formalaşan Nəsimi irsini İslamın ortodoksal ideologiyası ilə bir araya sığmayan və bidət kimi dəyərləndirirlər. Qeyd edilən dəyərləndirmə bu cərəyanların nümayəndələrinin təqibinə, onların son dərəcə qəddarlıqla edam edilmələrinə şərait yaradırdı.

Bəziləri isə həmin cərəyanların əsas prinsiplərinin İslama uyğun olduğunu hesab edirdilər və onların nümayəndələrinə qarşı təqibləri din xadimlərinin «cəhaləti» ilə bağlayır və hürufilərin həyata keçirilən edamlarını isə İslamın mahiyyətini başa düşməyən cahil din xadimləri və hakimlərin səhvi kimi qiymətləndirirdilər.

Lakin, Nəsimi irsinin bütövlükdə təhlili, zənnimizcə, aydın göstərir ki, mütəfəkkir Xaliqə qarşı məxluqu və, ilk növbədə, Onu təmsil edən insanı, inama qarşı zəruri və mümkün varlığın məhəbbət və əqllə idrakını, islam dininin ehkamlarına qarşı isə öz təliminin prinsiplərini qoyur.

Nəsimi yaradıcılığı dövründə hökm sürən zülm və əsarətə, qəddarlıq və tamahkarlığa, dünyəvi və dini hakimiyyəti təmsil edənlərin riya və alçaqlığına qarşı etirazdır. Lakin, mütəfəkkir müasiri olduğu cəmiyyətin saysız-hesabsız sosial və əxlaqi qüsurlarını ifşaedici tənqidə məruz qoysa da, o, özünün sosial zülmdən ümidsizliyə qapılmış minlərlə insanı arxasınca apara biləcək hürufilik prinsiplərinə əsaslanan ictimai quruluş idealını ortaya qoymamışdır.

Nəsiminin ictimai baxışlarında iki ideya çarpazlaşır. Birinci ideyaya görə, bu qəddar, məkrli və fani dünyadan imtina etmək; ikinciyə görə -

[89] *Nəsimi.* Divan, Bakı, 1926, s. 179.

şahdan ədalətli hökmdar olmaq, xalqdan isə sosial zülmə qarşı mətanət və cəsarət göstərmək tələb olunur. Sonuncu tendensiya, fikrimizcə, Nəsimi fəaliyyətinin ikinci dövründə, yəni şair Nəiminin Bakıda teymurilərə qarşı xalq üsyanı hazırlayan hürufilər təşkilatına daxil olduqdan sonra daha qabarıq şəkildə özünü büruzə verir.

Mövcud şəraitin etibarsızlığı və qəddarlığı mütəfəkkirdə dərin hiddət və etiraza səbəb olur və o, gah bu dünyadan imtina etməyə, uzaqlaşmağa, gah da xalqı fəaliyyətsizliyin zülmə meydan açdığına inandırmağa, düçar olduğu bu əzab-əziyyətlərdən qurtulmaq üçün qəflət yuxusundan ayılmağa çağırırdı. Dünyanın miskinliyi, cılızlığı «miqdarsızlığı» Nəsimini hiddətləndirir:

عارف قتنده دنیه نک مقداری یوقدر ذره جه

میزانه چک مقدار ینی کور کیم نه بی مقدارمش[90]

Arif qatında (yanında-Z.Q.) dünyanın miqdarı yoxdur zərrəcə,
Mizana çək (tərəziyə qoy-Z.Q.) miqdarini, gör kim, nə bimiqdar imiş.

Şair hesab edirdi ki, dünyanın bütün nemətləri müvəqqətidir və o insanların talelərinə laqeyddir. Bununla əlaqədar olaraq o yazır:

Sənə (sənin günün-Z.Q.) necə olsa da,- ağır ya da asan,
Dövretmə (dünyanın dövretməsi-Z.Q.) davam edəcək. [91]

Bir çox halda dünya zorakılıq və zülm səltənəti kimi təqdim edilir:

واری محنتدر جهانک نه اومرسن ای کو کل

لعنت اولسون بو جهانه هم جهانک وارینه [92]

Varı möhnətdir cahanın, nə umarsan ey könül!

[90] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲۶ ص۸۳.
[91] *Nəsimi.* Divan, AMEA Əİ, M-227, s. 91.
[92] Yenə orada, s. 148.

Lənət olsun bu cahana, həm cahanın varına.

Mütəfəkkir dəfələrlə zorakılıq və var-dövlət arasındakı əlaqəni, sərvət üstündə qan tökülməsini və qəddarlıq törənməsini qeyd edir.

Bu dünyanın sarayları müvəqqəti və iyrəncdir, onlar ancaq alçaqlar və ikiüzlülərə nəsib olur:

هر بی هنر انصابله منصو بلری طوتدی

صاحب هنره منصب وادار بولنمز[93]

Hər hünərsiz yüksək rütbələri tutdu,
Hünər sahibinə rütbə və yardım tapılmaz.

Nəsimi hesab edir ki, xoşbəxtlik heç də varda, dövlətdə deyil, çünki öz sahiblərinə şöhrət gətirən onlar deyil. Şairin fikrincə, insanın həqiqi xoşbəxtliyi və şöhrəti onun biliyindədir. Lakin, o, onu da qeyd edir ki, «hər bir cahil canavarın mərifətlə alver etdiyi», avamlığın hökm sürdüyü, "zərq və ziyanın fəzli kəsad etdiyi" cəmiyyətdə, başqalarına nisbətən, alimin vəziyyəti daha çətindir, "elm əhlinə bir rövnəqi-bazar (rəvac, müştərisi olan-Z.Q.) bulunmaz".[94]

Nəsimi gah dünyada hökm sürən ədalətsizliyə, insanların buna dözməsinə, itaət etməsinə qəzəblənir və ümidsizliyə düçar olaraq heç nəyi dəyişmək imkanına malik olmadığını dərk edir, gah da zülmə qarşı passiv münasibətlə razılaşmayaraq, zülmkarları fəal şəkildə ifşa edir, xalqı müqavimətsizlik və mütilikdə qınayır. O, monqol işğalçılarının amansız soyğunçuluğunu təsvir edərək yazır:

موغول هر قنده واررسه دوشر تاراج يغمايه[95]

Moğol hər yerə varırsa, orada tarac və soyğunçuluq düşür.

Mütəfəkkir şahlara müraciət edərək onları ədalətli olmağa çağırır.

---

93 Nəsimi, Divan, Bakı, 1926, s. 83.
94 Yenə orada, s. 83.

ای قیلان دعوی که شاهم عدل و انصافک قنی [96]

Ey qılan dəvi (dava-Z.Q.) ki, şahəm, ədl (əddalət-Z.Q.) və insafın hanı?

Şair başa düşür ki, ədaləti mübarizəsiz əldə etmək mümkün deyil. Xalqın kölə kimi itaətkarlığı onun üzərində hər cür zorakılığın törədilməsinə əsas verir:

طرار کر الورسه قمو رختی روادر

چون قافلده برکشی بیدار بولنمز [97]

Oğru bütün var-dövləti apardısa rəvadır,
Çünki karvanda bir oyaq кişi tapılmaz.

Əzab, ağrı ifadə edən bu sözlər əsarətdə olan insanların faciəsini və onların passiv itaətini müşahidə edən şairin dərin mənəvi sarsıntılarından xəbər verir. Gəzib dolaşdığı Yaxın və Orta Şərq ölkələri xalqlarının, xüsusən doğma Azərbaycan xalqının başına gətirilən zülm və müsibət Nəsiminin sosial görüşlərinin bədbinliyə köklənməsinə səbəb olmuşdu.

Nəsimi sərbədarların antifeodal və antimonqol hərəkatının müasiri idi. Lakin, bu möhtəşəm hadisələr - xalqın vətənpərvərlik və azadlıq hərəkatı, onun mübariz ruhu və Teymurilərin zülm səltənətini dağıdacaq imam Mehdinin gəlişinə inamı (bunlar hürufuliyin sosial mövqeyi üçün səciyyəvi idi), bizə çatan Nəsimi irsində geniş əksini tapmamışdır.

Nəsimi yaradıcılığında mütəfəkkirin ontoloji və qnoseoloji təsəvvürləri ilə üzvi surətdə bağlı və müəyyən mənada, onların əsasında duran etik görüşləri geniş və ətraflı təqdim edilmişdir. Bu, onunla izah olunur ki, Nəsiminin dünyagörüşünə görə, əxlaqi kamilliyə yiyələnmədən əqli kamilliyə çatmaq, varlığın vəhdət və eyniyyətini dərk etmək mümkün deyil.

Humanist əxlaq və əxlaqi kamilləşmə prinsiplərinin təbliği Nəsiminin fəlsəfi poeziyasında mühüm yerlərdən birini tutur. Bu prinsiplərin əsasında özünüdərk, «öz ehtiraslarının dərki» - mütəfəkkirin təbliğ etdiyi təlimlərin

---

[95] *Nəsimi. Divan,* Bakı, 1926, s. 78.
[96] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۳۵
[97] Yenə orada, s. 35.

mahiyyətini təşkil edən əxlaqi kamilliyə və mənəvi təmizliyə çağırışlar durur. Nəsimiyə görə kamilliyə çatmaq və İnsan adını ləyaqətlə daşımaq üçün insan mənfi əxlaqi keyfiyyətlərdən xilas olmalıdır.

Şairin yüzlərlə şeirlərində insanları kin, qəzəb, paxıllıq, təkəbbür və lovğalıqdan yaxa qurtarmağa çağıran nəsihətlər öz əksini tapmışdır:

دنیاده انی اکمه کیم ادی اولدی عصیان[98]

Dünyada anı əkmə kim adı oldu üsyan.

حرص و حسد صفاتن ترک ایله آیرل آندن
هم تکبر لک آدم اوغلونده که عظیم اول بلا وآفتدر[99]

Hirs və həsəd sifətini tərk eylə, ayrıl onlardan.
Təkəbbür (lovğalıq-Z.Q.) insanlarda
Ki, əzim ol, bəla və müsibətdir.

Əxlaqi nöqsanlar insanı alçaldır, şair bu nöqsanlardan xilas olmağa dəvət edir. Humanist mütəfəkkir müxtəlif kontekstlərdə insanı inandırmaq, nəsihət etmək, qorxu təlqin etməklə onu nöqsanlara nifrət etməyə çağırır:

زرق و ریا طریقنه وارمه و نفسه اویمه کیم
کیمسه یه نفع ایلمز شول سفرک تجارتی[100]

Məkr və riya yoluna varma və nəfsə uyma kim,
Kimsəyə xeyir verməz bu səfərin ticarəti.

Nəsiminin etik təlimində var-dövlətə aludəçiliyə münasibət xüsusi yer tutur. Mütəfəkkir əmindir ki, var-dövlət insanın əxlaqını pozur, onda həm tamahkarlıq, həm də xəsislik hissləri yaradır. Şairin fikrincə, zəhmətsiz qazanca aludəçilik və xəsislik insanın ən böyük qüsuru olan cahilliyin səbəbidir:

نفس خسیسه اویمق نادانلرک ایشی در

اشک ندر کور اخر فکر ایله اولمه نادان101

[98] نسیمی، دیوان، :باکو، ۱۹۲٦ ، ص. ۳۸.
[99] Yenə orada. s.37
[100] Yenə orada, s. 167.

Xəsislik nəfsinə uymaq nadanların işidir
Bunu dərk et, nadan olma.

Nəsimi əsərlərində dəfələrlə tərki-dünyalığın təbliği ilə rastlaşırıq. Lakin, Nəsiminin təbliğ etdiyi tərki-dünyalıq mahiyyətcə zahidlərin təbliğ etdiyi tərki-dünyalıqdan kəskin şəkildə fərqlənir. Əgər zahidlərin təbliğində tərki-dünyalıq insanlarda axirət dünyasında səadətə qovuşmaq naminə dünyəvi həyata qarşı ikrah hissi oyatmağa, nəticədə qul kimi hər şeyə tabe olmağa, zülmə qarşı müqavimət göstərməməyə yönəlibsə, Nəsiminin təbliğ etdiyi tərki-dünyalıq cah-cəlalın və zorakılığın hökm sürdüyü dünyaya qarşı etirazdır. Şair dünyanın gözəlliklərindən imtina etmir, onun təsəvvürünə görə, cənnət də, cəhənnəm də insanda, onun idrakında mövcud olan cahillikdə və həqiqəti dərk etməsində təzahürünü tapır. Məhz, bu səbəbdən o, mollaların və zahidlərin təbliğ etdikləri tərki-dünyalığa qarşı kəskin surətdə çıxaraq yazır: "Nə qədər ki, Məşuqə və cam var, o, zahidin boş sözlərinə aldanmayacaq"[102].

Və ya:

صورت خوبه مدعی باقمه دیمش نسیمی یه
یوزی قرای کور نیجه کفر کناه ایچنده در[103]

Gözəl üzlüyə müddəi baxma demiş Nəsimiyə,
Üzi qaranı gör, necə küfr və günah içindədir.

Beləliklə, Nəsiminin tərki-dünyalığı bu dünyadan imtina deyil, dünyada hökm sürən zülm və zorakılığa qarşı hərtərəfli etirazdır. Məsələn, mütəfəkkir mövcud sosial vəziyyətlə mübarizənin faydasız olduğundan yazsa da, o bu durumla barışmaqdan uzaqdır. İtaət həm Nəsiminin şəxsiyyətinə, həm də onun yaradıcılığına yaddır. O, poeziyasında ardıcıllıqla müxtəlif şəkillərdə zorakılığa qarşı etiraz edir.

Eynilə humanist əxlaqi prinsiplərin təbliğində Nəsimi həmişə ardıcıl mövqe tutub.

[101] نسیمی، دیوان، :باکو، ۱۹۲٦ ، ص. ۳۸
[102] Yenə orada, s 91.
[103] Yenə orada, s. 43.

Zülmə qarşı amansız olan mütəfəkkir insana münasibətdə incə həssaslıq və xeyirxahlığı təbliğ edir, insanı qorumağa, qədrini bilməyə çağırırdı:

کل ای حریف شمدی نصیحت قبول قیل

جَوُر ایلمه حریفکه حاجت دکل عتاب [104]

Gəl, ey dost, indi nəsihətə qulaq as,
Cövr etmə dostuna, məzəmmət lazım deyil.

İnsan ləyaqəti insana qarşı zorakılığa yol verməməkdir:

ظلم قلماغا اولمادیم شریک
حقدر حق بیلور انسانه بن[105]

Zülm qılmağa olmadım şərik,
Tanıqdır (Məlumdur-Z.Q.), Həqq bilir insana bən.

Nəsiminin dünyagörüşündə daim xeyrin və şərin əksliyindən, eyni zamanda vəhdətindən doğan iki xətt – optimizm və pessimizm çarpazlaşır. Xeyir ruh yüksəkliyi, optimizm inam doğurursa, şər dünyadan üz döndərməyə sövq edir.

Aşağıdakı bədbinliklə dolu sətirlər dünyada dostluq («insanlar əqrəbə dönmüşlər»), etibar və səmimi eşqin olmamısından bəhs edir:

دنیا طوره جق یر دکل ای جان سفر ایله
آلدانمه آنک آلنه آندان حزر ایله[106]

Dünya duracaq yer deyil, ey can, səfər eylə,
Aldanma onun yalanına, ondan həzər eylə!

Lakin, səciyyəvidir ki, bu sətirlər Nəsimi yaradıcılığında nikbinlik, həyat eşqi, dünyəvi səadətdən, sevincdən həzz almağa çağıran sətirlərlə əvəz olunur.

---

[104] *Nəsimi.* Divan, AMEA Əİ, şifrə M-227, s. 21.
[105] *Nəsimi.* Divan, Bakı, 1926, s. 179.
[106] Yenə orada, s.91

Nəsiminin yaşamaq eşqi ilə dolu olan şeirləri həyatdan zövq alan, onun heç bir gözəlliyinə laqeyd qalmayan insanın xoşbəxtliyi haqqında təəssürat yaradır və təbii olaraq, ağır zorakılıq şəraitində insanları həyatın işıqlı tərəflərini görməyə, ən əsası isə, bunlardan zövq almağa çağıran şair qəlbinin böyüklüyünə, əzəmətinə heyranlıq hissi yaradır. Nəsimi həyatı boş yerə sərf etməməyi məsləhət görür; həyat çox qısadır və bu axırda peşmançılığa gətirib çıxarar.[107]

Nəsiminin digər bir şeirində isə oxuyuruq:

معمور طُوتُک نشاطله جان ملکنی مدام

بوعمر نازنین چو بیلورسن قیلور شتاب[108]

Məmur tutun nəşatlə can mülkini müdam,
Bu ömrü nazənin çu bilirsən, qılır şitab (tələsir-Z.Q.).

Şair hesab edir ki, Allahın vəd etdiyi Səlsəbil və hurilər dünyəvi həyatda cam və məşuqəyə olan sədaqətə bəraət qazandırır.

وعده چون ویرمش بزه حق سلسبیل و حور عین
قویمه الدن شاهدی ترک می و جام ایلمه[109]

Vədə çün vermiş bizə həqq səlsəbilü huri eyn
Qoyma əldən şahidi, tərki-meyü cam eyləmə.

Bütün həyat və yaradıcılığını insana, insanlara xidmətə həsr etmiş humanist mütəfəkkirin çoxsaylı çağırışları məhz, belə məzmun daşıyır.

Nəsiminin estetik baxışları da özünəməxsusluğu ilə fərqlənir. Gözəllik fenomeninin şərhinə mütəfəkkir panteizm mövqeyindən yanaşır. Nəsiminin fəlsəfəsində kamil gözəllik dünya və insandan ayrı təsəvvür edilmir. Dünyanın kamilliyinin digər bir tərəfində isə əql durur. Nəsimiyə görə, Allahın gözəlliyi və müdrikliyi dünya və insanda zühur etdiyindən onlar

---

107 *Nəsimi.* Divan, Bakı, 1926, s. 38.
108 *Nəsimi.* Divan, AMEA Əİ, M-227, s. 13.
109 Yenə orada, s. 41.

özlərində bu dünyanın gözəlliyini təmsil edirlər və dünyəvi gözəlliyin tərənnümçüsü olan mütəfəkkir bu gözəlliyə pərəstişi tələb edir. Nəsimi bir çox şeirlərində gah dərin lirizmlə, gah da çağlayan sevinclə təbiət gözəlliyini, bülbül avazlı, qönçə ətirli, füsunkar bahar çağını tərənnüm edir.

Gözəlliyin ən yüksək timsalı isə insandır. İnsanın əqli və əxlaqi təmizliyi onun gözəlliyi ilə birləşdikdə o, kamillik zirvəsinə yüksəlir. Mütəfəkkirin insan simasının gözəlliyinin onda təsvir olunmiş əlifba hərflərilə bağlı olmasını iddia edən hürufilik mistikasına tez-tez müraciət etməsi təsadüfi deyildir. Məlimdur ki, hürufilikdə olan bu mistik təsvir əqlin və gözəlliyin vəhdətinin, eyniyyətinin ifadə edilməsində alleqoriya kimi işlədilirdi. İnsan elə Allahdır, çünki o, kamilliyin son həddidir.

سنی بو حسن جمالیله بو لطفیله کورن

قورقدیلر حق دیمکه دوندیلر انسان دیدیلر [110]

Səni bu hüsnü cəmal ilə bu lütfilə görən,
Qorxdular Həqq deməyə, döndülər insan dedilər.

Nəsiminin təsəvvür və təsvirlərində ilahiləşdirilmiş insan və ya insaniləşdirilmiş Allahın obrazını verməsindən asılı olmayaq, gözəllik həmişə real, hiss olunan, konkret və insanidir.

Əgər bir tərəfdən, Nəsiminin ontoloji, qnoseoloji, etik və estetik təsəvvürləri onun Vəhdət haqqında panteist dünyagörüşündə son dərəcə bir-birinə yaxın idisə, digər tərəfdən, məhz, panteist mövqedən çıxış edən mütəfəkkir təbiəti, hərfi, insanı və insaniləşdirdiyi Allahı kamil görürdü və bunları vəhdətdə, eyniyyətdə şərh edərkən o, abstrakt ideallaşdırmadan uzaq idi.

Nəsimi təsəvvüründə kamillik bir-biri ilə ziddiyət təşkil edən əks başlanğıcların vəhdətidir.

Şərq peripatetiklərinin *və* qeyri-ortodoksal cərəyanların (ismailizm, sufizm, hürufizm) dünyanın ziddiyyətlərlə dolu olması mövqeyini ifadə edən fəlsəfi dünyagörüşünə xas dialektik yanaşma mütəfəkkirin fəlsəfi

[110] نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦، ص. ۱٥٤

poeziyasında özünü əyani surətdə büruzə verir. Demək olar ki, bütün hadisələrdə ziddiyyətli başlanğıclar təcəssüm tapmışlar: onlar qarşılıqlı ziddiyyət təşkil edərək, nəinki bir-birini inkar etmir, əksinə, məhz ziddiyyətlərin vəhdəti sanki həmin hadisəni yaradır. Nəsiminin şərhində əksliklər qütbləşmə və biri-birinə keçmələri ilə xarakterizə olunurlar.

Sufizm ruhunda yazılmış məşhur «Dəryayi-mühit cuşa gəldi» misrası ilə başlanan məsnəvisində mütəfəkkir mövcudatın yaranış aktını belə təsvir edir:

Acı su cənnət şərabına döndü, zəhər şəkərə və şirniyyata çevrildi, hər bir damla möhtəşəm (sahili görünməyən) dərya oldu... iman və inamsızlıq eyniləşdi, can və bədən birləşdi, hər şey bu vəhdətdə ikilikdən azad oldu.

مسجودله ساجد اولدی واحد

مسجود حقیقی اولدی ساجد[111]

Məscud (səcdə olunan-Z.Q.) ilə sacid(səcdə edən-Z.Q.) oldu vahid,
Məscudi-həqiqi oldu sacid.

Nəsimi irsində əks başlanğıcların bir-birinə keçməsi və vəhdəti ilə də rastlaşırıq:

کفر و ایمان وصل و هجران جمله یکسان اولدی گل [112]

Küfr-iman, vəsl- hicran, cümlə yeksan oldu, gəl.

Dialektika mütəfəkkir şairin ontoloji görüşlərində, onun Xalıq və məxluqi, işıq və kölgəni, varlıq və yoxluğu, xeyir və şəri ehtiva edən Vahid haqqında təsəvvürlərində əksini tapır.

Nəsiminin dünyagörüşünə bütün dövrlərdə ardıcıl panteizm xas olub. Görünür, mütəfəkkirin irsində mistikaya müraciət, onun sufi, gələcəkdə isə hürufi fəlsəfəsinin mistik rəmzlərinə bağlılığı, müəyyən mənada, məhz, bununla izah edilə bilər.

[111] Nəsimi, Divan. Bakı, 1926, s.79
[112] Yenə orada, s. 124.

Qeyd etmək lazımdır ki, hər dövrün dünyagörüşünün özünəməxsus obrazlı ifadəsinin forma və üsulları mövcud olmuşdur. Orta əsrlərin obrazlı, bədii ifadə tərzinə bu dövrün dünyagörüşünün əsas problemlərini alleqorik şəkildə şərh edən, ortodoksal ehkamlara müxalif olan ideologiyaların küfrünü gizlədən rəmzlərin mistikası da aiddir; mistikanın, onun forma müxtəlifliyinin orta əsrlər mədəniyyətinin yaranmasında mühüm rolu olmuşdur.

Nəsiminin irsində fəlsəfəsi təqdim və təbliğ edilən ideoloji cərəyanlara xas olan mistik rəmzlər (Məşuq, şərab, cam, məstlik, eşq), bu rəmzlərin ərəb əlifbasının hərflərilə əlaqələndirilməsi kriptoqrafiya səciyyəsi daşıyır; işlənilən işarələr burada panteizm, materializm, rasionalizm və dialektikanın elementlərini aşkar etməyə imkan verir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Nəsimi yaradıcılığında panteizm, bu cərəyana tərəfdar olan digər ideoloqların yaradıcılığı ilə müqayisədə özünəməxsusluğu ilə fərqlənir. Belə ki, əgər hürufiliyin banisi Nəimi öz panteist dünyagörüşünü təqdim edərək «hər şey Allahdır, hər şey 28 və 32-dir (ərəb və fars əlifbalarındakı hərflərin sayı), hər şey dörd ünsürdür və hər şey insandır» müddəaları üzərində nisbətən ardıcıl şəkildə dayanırsa, Nəsimi bütövlükdə müəlliminin nəzəriyyəsini mənimsəyərək və davam etdirərək əsas diqqəti «hər şey insandır» tezisinə yönəldir və bu baxımdan hürufi panteizmini müəyyən qədər birtərəfli şəkildə şərh edir.

Başqa hürufilərdən fərqli olaraq, Nəsimi irsində ezoterizm də nisbətən zəif təmsil olunub. Şair öz təliminin daha aydın və başa düşülən formada təbliğinə meyilli idi.

Bir nəzəriyyəçi kimi bəlkə də Nəsimi hürufiliyin digər ideoloqlarından, fərqli olaraq, müəyyən mənada nəzəriyyənin təfərrüatının şərhində geri qalırdı, lakin bu təlimin fəlsəfi əsaslarının təbliğində onun irsi daha fəal və daha kəsərli rol oynamışdır. Bu günə qədər hürufilik fəlsəfəsi ilə tanış olmaq istəyən geniş oxucu dairəsi üçün məlum olan və anlaşılan mənbə əsrləri arxada qoymuş Nəsiminin fəlsəfi poeziyasıdır. Şairin irsinin əsrlər boyu yaşamasının səbəbi yüksək bədii forma ilə yanaşı, bu irsin ruhunu təşkil edən azadfikirlilik, orta əsrlər panteist və demokratik təmayüllü fəlsəfi təlimlərə xas olan insani gözəlliyin bütün təzahürləri qarşısında səcdə idi.

Təsadüfi deyil ki, Nəsiminin insani cazibəsini və yüksək zəkasını əks etdirən fəlsəfi poeziyası əsrlər boyu Gözəllik, Həqiqət və Ədalət axtaranları

özünə cəlb etməkdədir. Hürufilərin kitablarında Nəsimi haqqında bu məktəbin ən parlaq ağıla malik nümayəndəsi kimi danışılır. Əmir Qiyasəddin «İstiva-namə» əsərində (828 h.) mütəfəkkiri əsrin yeddi ən elmli, ən görkəmli dərvişlərindən biri hesab etmişdir[113]. Türkiyədə Nəsimi ardıcıllarından olan şair Rəfii «Bəşarət-namə» poemasında bildirir ki, müəllimi Nəsimi onu Həqiqət yolunda sonsuz, sərgərdan dolaşmalardan xilas etmişdir[114].

Şairin qeyri-adi şöhrəti, bir çox cərəyan və təriqətlərin nümayəndələrinin ona pərəstiş etməsi, gələcəkdə bəzi tədqiqatçıların Nəsimini bu təriqətlərə aid etmələrinə səbəb olmuşdur. Belə ki, Lətifi Nəsiminin o dövrdə Şərqdə mövcud olan abdallar cəmiyyəti ilə əlaqələri haqqında məlumat verir, şairi bu təriqətin başçısı və mürşidi hesab edir[115]. Avropalı səyyah Nikola isə 1551-ci ildə İstanbulda olarkən Nəsiminin qələndəriyyə təriqəti ilə bağlılığını qeyd etmişdir[116]. İsmayıl Hikmət hürufi olmamışdan əvvəl Nəsiminin hüseyni və bektaşi təriqətlərinin tərəfdarı olduğunu iddia edirdi[117]. Nəsiminin hüseyni və bektaşi təriqətlərinin təliminə mənsub olduğunu Azərbaycan tədqiqatçısı M.Y.Quluzadə də yazır[118]. «Mənaqib ül-vasilin» («(Vəhdətə) vasil olmuşların fəzilətləri») mənbəyində mütəfəkkirin nemətullahi təlimini təmsil etməsi,[119] Lətifinin «Təzkirat üş-şüəra» əsərində Nəsiminin məlamətiyyə təlimilə bağlı olması göstərilir.[120]

Şübhəsiz ki, bu iddiaların yaranmasının səbəbi Nəsiminin qeyd edilən təriqətlərə aid olması və ya şairin məhz bu təriqətlərin dünyagörüşünü təbliğ etməsi ilə əlaqədar deyil. Burada əsas səbəb, əvvəla, bu təriqətlərin ideologi baxımdan yaxınlığı, onların dünyagörüşünün əsas prinsiplərinin həm bir-birinə, həm də Nəsiminin təbliğ etdiyi sufilik və hürufilik təlimlərinə yaxın olması, həmçinin şairin şəxsiyyəti və irsinin böyük cazibə qüvvəsinə müvafiq, İslam bölgəsinin bir çox cərəyanlarının onun görüşlərini qəbul etməsi ilə bağlıdır.

---

113 *E.J.W.Gibb*. A.History of Ottoman Poetry, s. 1, - London, 1900, p. 351.
114 اسماعيل حكمت، آذربايجان ادبياتى تاريخى، ص ۱۷۷-۱۷۶
115 تذكيرۀ لطيفى، ص ۳۳۲
116 *E.J.W.Gibb.* A history of Ottoman Poetry, - London, 1900, p. 356-357.
117 *İ.Hikmət*. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, c. 1, s. 186-187.
118 Bax: *M.Y.Quluzadə.* Nəsimi kitabına müqəddimə, Bakı, 1962.
119 تذكرة الشعراء لطيفى چلبى ۳۳۲,
120 Bax: Yenə orada.

Nəsiminin fəlsəfi poeziyası yalnız İslam regionu (türk, özbək, türkmən və b.)[121] fəlsəfi poeziya təmsilçiləri üçün deyil, eyni zamanda xristian, xüsusən erməni poeziyası nümayəndələri üçün də pərəstiş və təqlid obyekti olmuşdur. Nəsiminin şeirlərini yaydıqlarına görə erməni şairləri Budax Amtesi və Rafael Diqranegertsi edam olunmuşlar. Nəsiminin fəlsəfi poeziyasının XVII əsr erməni şairi Mirana böyük təsiri olmuşdur[122].

Lakin, Nəsimi irsinin, ilк növbədə, Azərbaycan fəlsəfi poeziyasının, o cümlədən, Sürurinin, Tüfeylinin, Cahanşah Həqiqinin, Şah İsmayıl Xətainin, Məhəmməd Füzulinin, Nəbatinin və mütəfəkkirin panteist fəlsəfəsinin humanizmə istiqamətlənmiş ənənələrinin davamçıları olan Azərbaycanın klassik fəlsəfi poeziyasının digər nümayəndələrinin yaradıcılığının inkişafına təsiri xüsusilə qeyd edilməlidir.

Nəsimi fəlsəfəsi, Azərbaycan da daxil olmaqla, Orta əsr Şərq panteist fəlsəfi təlimlər silsiləsinin parlaq həlqələrindən biridir. Dahi mütəfəkkirin irsini, onun Azərbaycan, Şərq və dünya mədəniyyəti tarixindəki yerini görkəmli Azərbaycan tədqiqatçıları ak. Həmid Araslı, prof. Mirzağa Quluzadə və bir çox başqa Azərbaycan klassik ədəbiyyat və bütövlükdə mədəniyyət tarixi mütəxəssisləri öz əsərlərində geniş şəkildə işıqlandırmışlar və təqdim edilmiş yazıda biz Nəsimi dünyagörüşünü şərh edərkən həmin tədqiqatçıların əsərlərinə istinad etmişik.

Tədqiqatlarda bəzən Nəsiminin mücərrəd abstraksiyalarla eklektik tərzdə jonqlyorluq edən hürufiliklə əlaqəsindən təəssüflər[123] və mütəfəkkir şairin İslam dininə münasibətinin birmənalı təqdim edilməməsi ilə rastlaşırıq.[124]

Nəsiminin dinə, xüsusən İslam dininə münasibətinin (bu münasibət sufilik və hürufilik fəlsəfələrinin nümayəndələri üçün nisbətən oxşardır) şərhi mətndə ətraflı şəkildə təqdim edildiyindən, yazının sonunda həmin

---

[121] كوپريلى زاده، محمد فوآد، تورک ادبياتنده ايلک متصوفلر، استانبول، ١٩١٨، ص. ١٩٢-١٩١

Kəmaləddin Hüseyn. Məcalis ül-üşşaq, bax: История литератур Средней Азии и Казахстана. - M., 1960, s. 233; A.Gölpınarlı. Nəsimi, Üsuli, Ruhi, - İstanbul, 1953, s. 13; S.N.Ergün. Bektaşi şairleri və nefesleri, t.1, - İstanbul, 1955, s. 83 və başqaları.

[122] Ətraflı bax: M. Seyidov. «Azərbaycan SSR EA Xəbərləri» Nəsimi haqqında məqalə, N6 1955; M.Seyidov. Nəsimi və Miran, - Yerevan, 1960; B.O.Çukazsyan. О некоторых газелях Несими. Сб. Литературная Армения, кн. 2, - Ереван, 1959, с. 268.

[123] اسماعيل حكمت، آذربايجان ادبياتى تاريخى، ص ١٩٨

[124] Bax: *Məhəmməd Paşa*. Nəsimi haqqında məqalə, AMEA Əİ, FS-20.

nəsimişünaslıqda mübahisə doğuran məsələlərə müxtəsər şəkildə bir daha toxunuruq:

1. Sufi və hürufilər, o cümlədən bu cərəyanların fəlsəfəsini təmsil edən Nəsimi Allaha inanırdılarmı, yoxsa ateist idilər?

- Nəsimi də daxil olmaqla, bu cərəyanların nümayəndələri, şübhəsiz ki, Allaha, Allahın Xaliq (Yaradan) olmasına inanırdılar və ateist olmayıblar. Lakin, onlar panteizm mövqeyindən çıxış edərək, bu və ya digər forma və dərəcədə Yaradanla yaradılanları eyniləşdiriblər. Panteizmə münasibətlərinin ardıcıllığından asılı olaraq, həmin təlimlər monotesit dinlər olan islam, xristianlıq və yəhudiliyin kreasionizminin ekzoterik izahında fərqli mövqedə dururdular.

2. Sufilər, hürufilər, o cümlədən Nəsimi İslamı inkar edirdilərmi?

- Xeyr! Onlar ürəkdən inanır və təsdiq edirdilər ki, təmsil etdikləri təlimlər həqiqi İslamın həqiqi təfsiridir, ortodoksal ilahiyyatçılar isə onların fikrincə İslam dininin batini (ezoterik) mənasını dərk edə bilmirlər.

3. Onlar islam dinini mütləqləşdirərək başqa dinlərə qarşı qoyurdularmı?

- Xeyr! Onlar İslamı Allaha doğru aparan yollardan biri hesab edirdilər və bu yolu, ortodoksal ruhanilərlə mövqe ayrılıqlarına baxmayaraq, öz yolları hesab edirdilər. Nəsimi də daxil olmaqla, bu təlimlərin nümayəndələrinin Qurana, Məhəmməd Peyğəmbərə, Əlinin, Mehdinin və digər islam müqəddəslərinin nüfuzuna olan dərin hörmət və ehtiramı buna sübutdur.

Biz dərk edirik ki, hər bir dövr, onun siyasi və ideoloji yönümü obyektiv həqiqətlərin təfsir və dəyərləndirilməsinə öz təsirini göstərir və müasir dövr də bu baxımdan təsvir və şərh zamanı diqqəti Nəsiminin təmsil etdiyi İslam bölgəsinin adı çəkilən fəlsəfi cərəyanlarının İslam və ortodoksal ilahiyyat fəlsəfəsi ilə ziddiyyətlərinə yönəltməmək daha məqbul olardı.

Lakin, o, Həqiqət ki, Onun naminə kimi edama gedib, kimi isə edam hökmü verib tədqiqatçıdan mövqeyini şərh edərkən imkan daxilində obyektivlik tələb edir. Mövqe səhv də ola bilər, lakın yazdığı zaman tədqiqatçının özünün mövqeyinə inanmağı – elmin tələbidir...

Tədqiqatda gətirilmiş sitatların doğruluğuna zəmanət veririk, təfsirlərə münasibət isə oxucunun ixtiyarına verilir*.

Nəsimi irsinin tədqiqinə maraq, xüsusən 20-ci əsrin 80-ci illərində daha da artdı, buna YUNESKO xətti ilə şairin 600 illik yubileyinin dünya miqyasında təntənəli qeyd edilməsi səbəb oldu.

Şərqin fəlsəfi poeziyasının parlaq nümayəndəsi filosof-şair İmadəddin Nəsiminin irsinin tədqiq və təbliğinə, bu irsi XXI əsr mənəvi mədəniyyət tarixinə daxil edəcək gələcək tədqiqatlar üçün geniş imkanlar yaradır.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat:

1. Araslı H. Fədakar şair. Bakı, 1943.
2. Əşar Nəimi. РО ЛОИНА Q-306, v.49.
3. Gölpınarlı A. Nasimi, Usuli, Ruhi, İstanbul, 1953 (türk dilində).
4. Гулузаде М.Ю. Предисловие к книге: «Несими», Баку, 1962
5. Кемаледдин Хусейн. Меджалес ул-ушшаг, см.: История литературы Средней Азии и Казахстана, – М., 1960.
6. Кёпрюлюзаде М.Ф. Первые суфии в турецкой литературе, – Стамбул, 1917.
7. Маджмуе-йе Лятиф. Касидейе Сеййид Несими. РО ЛОИНА, ОР – 1810, л.332.
8. Мухаммед Паша. Статья о Несими, ИР НАНА, ФС-20.
9. نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲۶
10. Несими. Диван. Рукопись Ленинградского отделения Института Народов Азии, А-53.
11. Несими. Диван, ИР НАНА, М-227.
12. Несими. Диван. Константинополь, 1276.
13. Сеидов М. Статья о Несими в «Известия АН Азерб.ССР», № 6, 1955.

* Müəllifin mövqeyi 1970-ci ildə "Hürufilik və onun Azərbaycanda nümayəndələri" («Хуруфизм и его представители в Азербайджане») kitabında və "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin rusca və azərbaycanca nəşrinin I və II cildlərində verilibdir.

14. Сеидов М. Несими и Миран. Ереван, 1960.

15. لطیفی، تذکره لطیفی، استانبول ۱۲۹٤

16. Хикмет И. История азербайджанской литературы, т.1, Баку, 1927.

17. Чугазсян Б.О. О некоторых газелях Несими, Сб. «Эдеби Эрменистан». Кн.II, – Ереван, 1959.

18. Эргун С.Н. Бекташи шаирлери ве нефеслери, т.1, – Стамбул, 1955, (на тур. яз.).

19. E.J.W. Gibb. A History of Ottoman Poetry, v.1, – London, 1900.

20. نسیمی، دیوان، باکو، ۱۹۲٦

Türkçe özet

Filozof ve şair Imadeddin Nasimi, dünya felsefi şiirinin büyük temsilçilerinden biri olarak

Imadeddin Nasimi (1369/70 - 1417) Doğu felsefi şiirinin en parlak temsilcilerinden biriydi. O, Orta Doğu'da ve her şeyden önce Güney Kafkasya'da panteistik felsefenin temel ilkelerinin yayılmasında büyük rol oynamıştır. Nasimi, Ortaçağ İslam kültürel bölgesi, sosyal ve kültür tarihine protesto sembolü olarak giren bir şahsiyettir. Şair, Teymurilerin katı kurallarına ve zamanın ortodoks egemen dininin her türlü baskılarına karşı eleştirilerde bulunan, Hufufizm ayaklanmasının en aktif temsilcisi olarak tanınıyordu.

Nasimi, çok sayıda dini ve dünyevi bilimleri okudu ve zamanının en ireli gelen eğitimli şahsiyetlerinden biri oldu. Humanist ideoloji yönüne hayran duyduğumuz Nasimi, şiirsel yaratıcılığının başlangıcında, Sufi felsefesine olan sevgisinin yanı sıra, hatsız ve asi temsilciliği kişiliği ile biliniyordu. Ardından Hürufluğun felsefi ideolojisini de şiirlerinde temsil etdi ve sürecin en aktif tebligatçılarından biri oldu.

Summary in English

The philosopher and poet Imadaddin Nasimi as a great representative of the philosophical poetry of the World.

One of the brightest representatives of the philosophical poetry of the East, Imadeddin Nesimi (1369/70 - 1417) was from Azerbaijan. The poet played a large role in disseminating the basic principles of pantheistic philosophy in the region of the Near and Middle East and, above all, Transcaucasia. The thinker entered the history of the eastern culture of the Middle Ages as the personification of the protest - the political protest - as one of the most famous participants in the anti-feudal and anti-Mongol democratic Hurufi movement; ideological - because he interpreted religion and theology from the standpoint of pronounced pantheism; protests against triumphant social and moral norms in his world, in criticism and exposure of which Nesimi's poetry was merciless.

The Thinker was considered one of the most educated representatives of his era. In his youth, he studied a number of exact and humanitarian sciences. Distinguished by high humanism, at the beginning of his career he was associated with Sufism, his philosophy of love, and sang the rebels and heretics who ideologically represented this trend. Nesimi later became one of the ideologists and the most active propagandists of the philosophical worldview of Hurufism.

Nesimi's transition from Sufism to Hurufism is explained both by the ideological closeness of these teachings (Sufism was one of the ideological sources of Hurufism) and by the fact that Hurufism in his era, which became the ideology of popular protests, was politically more active; in philosophy, taking the basis of his pantheistic teachings along with love and reason, he was more perfect than Sufism.

Zusammenfassung auf Deutsch

Der Philosoph und Dichter Imadaddin Nasimi als großer Vertreter der philosophischen Poesie der Welt.

Einer der hellsten Vertreter der philosophischen Poesie des Ostens, Imadeddin Nesimi (1369/70 - 1417), stammte aus Aserbaidschan. Der Dichter spielte eine große Rolle bei der Verbreitung der Grundprinzipien der pantheistischen Philosophie in der Region des Nahen und Mittleren Ostens und vor allem in Transkaukasien. Der Denker trat in die Geschichte der östlichen Kultur des Mittelalters als Personifikation des Protests - des politischen Protests - als einer der berühmtesten Teilnehmer der antifehudalen und antimongolischen demokratischen Hurufi-Bewegung ein; ideologisch - weil er Religion und Theologie vom Standpunkt des ausgeprägten Pantheismus aus interpretierte; Proteste gegen triumphale soziale und moralische Normen in seiner Welt, in deren Kritik und Enthüllung Nesimis Poesie gnadenlos war.

Der Denker galt als einer der gebildeten Vertreter seiner Zeit. In seiner Jugend studierte er eine Reihe von exakten und humanitären Wissenschaften. Er zeichnete sich durch hohen Humanismus aus und wurde zu Beginn seiner Karriere mit dem Sufismus, seiner Philosophie der Liebe, in Verbindung gebracht. Er sang die Rebellen und Ketzer, die diesen Trend ideologisch vertraten. Nesimi wurde später einer der Ideologen und aktivsten Propagandisten der philosophischen Weltanschauung des Hurufismus.

Nesimis Übergang vom Sufismus zum Hurufismus erklärt sich sowohl aus der ideologischen Nähe dieser Lehren (der Sufismus war eine der ideologischen Quellen des Hurufismus) als auch aus der Tatsache, dass der Hurufismus in seiner Ära, die zur Ideologie der Proteste der Bevölkerung wurde, politisch aktiver war. In der Philosophie war er, basierend auf seinen pantheistischen Lehren, zusammen mit Liebe und Vernunft, vollkommener als der Sufismus.

Résumé en français

Le philosophe et poète Imadaddin Nasimi comme un grand représentant de la poésie philosophique du monde.

L'un des représentants les plus brillants de la poésie philosophique de l'Orient, Imadeddin Nesimi (1369/70 - 1417) était originaire d'Azerbaïdjan. Le poète a joué un rôle important dans la diffusion des principes de base de la philosophie panthéiste dans la région du Proche et du Moyen-Orient et, surtout, de la Transcaucasie. Le penseur est entré dans l'histoire de la culture orientale du Moyen Âge comme personnification de la protestation - la protestation politique - comme l'un des participants les plus célèbres du mouvement démocratique Hurufi anti-féodal et antimongol; idéologique - parce qu'il a interprété la religion et la théologie du point de vue du panthéisme prononcé; protestations contre les normes sociales et morales triomphantes dans son monde, dans la critique et l'exposition dont la poésie de Nesimi était impitoyable.

Le Penseur était considéré comme l'un des représentants les plus instruits de son époque. Dans sa jeunesse, il a étudié un certain nombre de sciences exactes et humanitaires. Distingué par un haut humanisme, au début de sa carrière, il était associé au soufisme, sa philosophie de l'amour, et chantait les rebelles et les hérétiques qui représentaient idéologiquement cette tendance. Nesimi est devenu plus tard l'un des idéologues et des propagandistes les plus actifs de la vision philosophique du monde du houroufisme.

La transition de Nesimi du soufisme au houroufisme s'explique à la fois par la proximité idéologique de ces enseignements (le soufisme était l'une des sources idéologiques du houroufisme) et par le fait que le hurufisme à son époque, devenu l'idéologie des manifestations populaires, était politiquement plus actif; en philosophie, prenant la base de ses enseignements panthéistes avec amour et raison, il était plus parfait que le soufisme.

ملخص

الفيلسوف والشاعر عماد الدين نسمي كممثل عظيم للشعر الفلسفي في العالم.

كان عماد الدين نسمي (1369/70 - 1417) من أذربيجان أكثر الممثلين ذكاءً في الشعر الفلسفي للشرق. لعب الشاعر دورًا كبيرًا في نشر المبادئ الأساسية لفلسفة وحدة الوجود في منطقة الشرق الأدنى والأوسط ، وقبل كل شيء في ترانسكاو كاسيا. دخل المفكر في تاريخ ثقافة الشرق الأوسط كتجسيد للاحتجاج - الاحتجاج السياسي - كأحد أشهر المشاركين في الحركة الديمقراطية ضد الإقطاعيين والمغوليين ؛ أيديولوجية - لأنه يفسر الدين واللاهوت من وجهة نظر وحدة الوجود الواضحة ؛ الاحتجاجات ضد المعايير الاجتماعية والأخلاقية المنتصرة في عالمه ، في النقد والتعرض الذي شعر النسيمي لا يرحم.
كان المفكر من أكثر ممثلي عصره تعليما. في شبابه ، درس عددًا من العلوم الدقيقة والإنسانية. تميز بإنسانية عالية في بداية حياته المهنية ، ارتبط مع الصوفية ، وفلسفته عن الحب ، وغنى المتمردون والزنادقة الذين مثلوا هذا الاتجاه عقائديًا. أصبح نسمي لاحقًا أحد أكثر الأيديولوجيين والدعاة نشاطًا في النظرة الفلسفية للعالم الهرفي.
يفسر انتقال النسيمي من الصوفية إلى الصوفية بالقرب الأيديولوجي لهذه التعاليم (كانت الصوفية أحد المصادر الإيديولوجية للهروفية) وحقيقة أن الهروفية في يومها ، أصبحت إيديولوجية المظاهرات الشعبية ، كانت أكثر نشاطًا سياسيًا ؛ في الفلسفة ، مع الأخذ في أساس تعاليمه وحدة الوجود مع الحب والعقل ، كان أكثر مثالية من الصوفية.

خلاصه

فیلسوف و شاعر عمادالدین نسیمی به عنوان نماینده عالی شعر فلسفی جهان.

یکی از درخشان ترین نمایندگان شعر فلسفی شرق ، عمادالدین نسیمی (1369/70 - 1417) اهل آذربایجان بود. این شاعر در گسترش اصول اساسی فلسفه پانتزیستی در منطقه نزدیک و خاورمیانه و مهمتر از همه در ماوراءالنهر نقش مهمی ایفا کرده است. این متفکر به عنوان یکی از مشهورترین شرکت کنندگان جنبش دمکراتیک ضد فئودالی و ضد مغول ، وارد تاریخ فرهنگ خاورمیانه شد. ایدئولوژیک - زیرا او دین و کلام را از دیدگاه توحید تلفظ می کرد؛ اعتراض به هنجارهای پیروزمندانه اجتماعی و اخلاقی در جهان او ، در انتقاد و افشای شعرهای نسیمی بی رحمانه است. متفکر یکی از فرهیخته ترین نمایندگان زمان خود محسوب می شد. در جوانی ، تعدادی از علوم دقیق و انسان دوستانه را فرا گرفت. وی که در اوایل دوران شغلی خود از انسان گرایی والایی متمایز بود ، با تصوف ، فلسفه عشق خود همراه بود و از شورشیان و بدعت طلبان آواز می خواند که از نظر عقیدتی نمایانگر این روند بودند. نسیمی بعدها به یکی از فعال ترین ایدئولوگها و مبلغان جهان بینی فلسفی هوروفیسم بدل شد. انتقال نسیمی از تصوف به حوروفیسم هم با نزدیکی ایدئولوژیک این آموزه ها توضیح داده شده است (تصوف یکی از منابع ایدئولوژیکی هوروفیسم بود) و هم با این واقعیت که هوروفیسم در روزگار خود ، به ایدئولوژی تظاهرات های مردمی تبدیل شد ، از نظر سیاسی فعال تر بود؛ در فلسفه ، با بهره گیری از عشق و خرد ، پایه و اساس آموزه های پانتیستی خود را ، کامل تر از تصوف بود.

Lütfi Zadənin qeyri-səlis məntiq və çoxluqlar nəzəriyyəsinin metodoloji və qnosoloji təhlili

Əziz Məmmədov*

Fuad Qurbanov*

Açar sözlər: Lütfi zadə, qeyri- səlis məntiq, metodologiya, nəzəriyyə

Keywords: Lutfi Zade, fuzzy logic, methodology, theory

Giriş

Dünyanın mədəniyyət xəzinəsinə bir sıra elmi yeniliklər bəxş etmiş, özünün fundamental kəşfləri və heyrətləndirici ideyaları ilə müasirlərinə böyük təsir göstərmiş Lütfi Zadə yaradıcılığının mahiyyətini anlamaq və onun ictimai şüura verdiyi yeni impuls və istiqamətləri obyektivcəsinə dəyərləndirmək üçün hər şeydən əvvəl,bu kəşflərin real məzmunu ilə yanaşı fəlsəfi mahiyyətinə də varmaq, onları fəlsəfi təfəkkürün dili ilə səsləndirmək lazımdır.

Müasir elmi dairələrdə böyük nüfuz qazanmış bu böyük alimin və mütəfəkkirin nəzəri təfəkkürü yeni rakursdan işıqlandıran və insan idrakının üfüqlərini Aristotelin ənənəvi, binar məntiqindən xeyli yüksəkliyə qaldıran qeyri-səlis məntiqi XX əsrin fundamental kəşflərindən biri kimi hazırda dünya alimləri tərəfindən heyranlıqla qarşılanmaqda və intensiv tədqiq edilməkdədir.

* Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,professor Bakı Dövlət Universiteti mamadov.aziz@gmail.com, Lütfi Zadə adına Beynəlxalq Müasir Elmlər Akademiyasının vitse-prezidenti,

* Bakı Dövlət Universiteti, baş müəllim , fndu@bk.ru

Təsadüfi deyildir ki, hazırda bu nəzəriyyə Yaponiya, Almaniya, ABŞ, Rusiya, Çin, Türkiyə, Fransa və bir sıra digər ölkələrdə vaxtaşırı keçirilən beynəlxalq konfransların, simpoziumların, elmi seminarların geniş müzakirə obyektinə, dialoq predmetinə çevrilmişdir. Elə bu faktın özü dünya alimlərinin Lütfi Zadə nəzəriyyələrinə verdikləri yüksək dəyərin çox mühüm göstəricisidir.

Lütfi Zadənin elmi–nəzəri irsinə münasibət istər-istəməz bir sıra suallarla müşayiət olunur: bütün bu elmi yeniliklərin mahiyyəti nədən ibarətdir? Nə üçün dünya ailəmləri L.Zadə nəzəriyyələrinə bu qədər böyük önəm verirlər? Bu nəzəriyyələrin təfəkkür və çoxluqlar haqqında keçmiş və hazırki nəzəriyyələrdən başlıca fərqi nədədir? Onların müasir dünya praktikasına tətbiqi və elmi yenilikləri hansı səbəblərə ğörə çox geniş yayılmaqda və öyrənilməkdədir? Ehtimal ki, düzgün cavablandırılması mühüm elmi və dünyagörüşü əhəmiyyətləri kəsb edən bu suallar milyonlarla elm adamlarının maraq dairəsinə daxil olaraq onları düşündürməkdədir. Bu marağı nəzərə alaraq biz onlara aydınlıq gətirməyə və müəyyən dərəcədə izah etməyə çalışacağıq. Hər şeydən əvvəl Lütfi Zadə nəzəriyyələrində özlərinə yer almış bir sıra mübahisəli məsələlərə diqqət yetirməyi məqsədəuyğun sayırıq.

Nəzəriyyənin adı

Fikrimizcə belə mübahisəli məsələlərdən biri nəzəriyyənin "qeyri-səlis" sözü ilə ifadə olunan adı ilə bağlıdır. Məlumdur ki, hər bir nəzəriyyə ilə ilk tanışlıq onun adından başlanır. Bu kontekstdə oxucu diqqətini çəkən ilk sual belə səslənir: görəsən,L.Zadə nəzəriyyələri nə üçün "qeyri-səlis" nəzəriyyələr (Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi, Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi, Qeyri-səlis ədədlər nəzəriyyəsi və s.) adlanır. Maraqlıdır ki, türk tədqiqatçıları "Qeyri-səlis məntiq" nəzəriyyəsini "Bulanıq məntiq nəzəriyyəsi" başlığı altında təqdim edirlər. Adətən "qeyri-səlis", "bulanıq" anlayışları mənaca tam aydın olmayan, mahiyyəti bütünlüklə anlaşılmayan fenomenlərin ifadəsi üçün istifadə edilir.

Halbuki, L.Zadə məntiqi həm dərk olunan, həm də dərin düşüncələr fonunda bütünlüklə anlaşılan nəzəriyyədir. Bu nəzəriyyənin mahiyyətini anlamayan, yaxud reallığını qəbul etmək istəməyən bəzi alimlər onun adını əsas götürərək bildirirlər ki, madam ki, bu bilik sisteminin məzmunu qeyri-səlisdir, deməli, o elmi deyil və buna görə də onu öyrənməyə və təbliğ

etməyə dəyməz. Zira elmdə dəqiq, birmənalı, tam aydın olan anlayışlar qəbul edilə bilər. Bəs görəsən, bu nəzəriyyə ilə bağlı tam həqiqət nədən ibarətdir?

Məsələ ondadır ki, nəzəriyyənin müəllifi onu adlandırarkən müəyyən yanlışlığa yol vermişdir. "Qeyri-səlis" ifadəsi əsil həqiqətdə nəzəriyyənin özünə yox, onun hüdudlarında tədqiqat obyekti kimi öyrənilən təfəkkürə, çoxluqlara, məntiqə, ədədlərə və bir sıra digər anlayışlara şamil edilməlidir. Nəzəriyyənin özünə yönəldikdə isə, o kifayət qədər səlis, dəqiq və elmidir. Bu fikri L.Zadənin özü 2008-ci ildə Bakıda olarkən AMEA-dakı çıxışı zamanı etiraf etmişdir. Onun sözlərinə görə nəzəriyyəyə ad verərkən ingilis dilində "fuzzy" sözünü tapmış və onun baxılan çoxluqların mahiyyətini əks etdirdiyini əsas götürərək onlara bu adı vermişdir. Sonralar nəzəriyyə formalaşıb yarandığı zaman mütəxəssislər nəzəriyyənin adını çoxluqların adı ilə eyniləşdirmişlər. Rus leksikonunda "нечеткий" kimi səslənən söz, L.Zadənin yaxın dostu və həmkarı, AMEA-nın müxbir üzvü, professor Rafiq Əliyev tərəfindən Azərbaycan dilinə "qeyri-səlis" söz birləşməsi kimi tərcümə edilmişdir. Beləliklə, yeni nəzəriyyənin adının uğurlu seçilməməsi bəzi alimlərin ona şübhə və ehtiyatla yanaşmalarının başlıca səbəbi olmuşdur. Nəzəriyyəni başa düşərək onu qəbul edən və onun neft sənayesində uğurlu tətbiqlərini tapan bir sıra digər mütəxəssislər isə sadəcə olaraq "qeyri-səlis" termini əvəzinə "F çoxluqlar" terminini işlətmişlər 127 Bəzi müəlliflər düzgün olaraq bu nəzəriyyəni F-məntiq, F-çoxluqlar nəzəriyyəsi adlandırırlar. Qeyri- səlis məntiq ifadəsi isə düzgün deyildir. Əslində bu yeni nəzəriyyəni Kəsilməz və ya Kontinual məntiq adlandırmaq daha düzgün olardı. Çünki klassik Aristotel məntiqi, məlum olduğu kimi, ikiqiymətli, Lukaseviç məntiqi üçqiymətli, Post məntiqi k qiymətli olsa da Lütfi Zadə məntiqi sonsuz, kontinium qiymətli məntiqdir.

Bəzi müəlliflər səhv olaraq bu məntiqi çoxqiymətli məntiq adlandırmağa çalışırlar və ya ona bənzədirlər. Qeyd etməliyik ki, belə baxışlar kökündən səhvdir. Zadə özü bu fikri çıxışlarında dəfələrlə vurğulamışdır. Bu anlayışları səhv salanlar sadəcə olaraq kontiniumla hesabi və sonlu çoxluqların fərqini bilmirlər.Bir də onu nəzərə almırlar ki, 2-ci növ Zadə məntiqində doğruluq qiymətlərinin özləri çoxluqlardan ibarət olur.

Nəzəriyyə haqqında yanlış təsəvvürlər

[127] А.Е Алтунин, М.В.Семухин, Модели и алгоритми принятия решений в нечетких условиях. Издательство Тюменского государственного университета, 2002. səh.19

Lütfi Zadənin "Qeyri-səlis məntiq" və "Qeyri-səlis çoxluqlar" nəzəriyyələri ilə bağlı ikinci mübahisəli məqam ondan ibarətdir ki, bir sıra mütəxəssislərdə belə bir yanlış fikir formalaşmışdır ki, guya L.Zadə kəşfinin əsas mənası öz ifadəsini sıfırla bir arasında yerləşən ədədlər çoxluğunda tapır. Qeyd edək ki, sıfır ilə vahid arasında yerləşən kəsr ədədlər çoxluğu Lütfi Zadənin şəxsi kəşfi olmayıb, eramızdan xeyli əvvəllər qədim Babil və Misir riyaziyyatçıları tərəfindən tapılmış və tətbiq edilmişdir. Ədədlərin və ya çoxluqların tərkib hissələrinin dərəcələrini göstərməyə imkan verən faiz anlayışı da L.Zadədən xeyli əvvəllər kəşf edilib elmdə öz yerini tutmuşdur.

Deməli, L.Zadənin kəşfi nə kəsr, nə də faiz deyildir. Onun kəşfinin əsas obyektləri sərhədləri qeyri-müəyyən olan çoxluqlardır. O belə çoxluqları tapmış, onlara məna vermiş və onları işlətmək üçün yeni riyazi nəzəriyyə yaratmışdır. Qeyd edək ki, Lütfi Zadənin ortaya qoyduğu fundamental elmi yenilik, dünyanın yeni elmi mənzərəsini açıqlayan kəşfləri dərin fəlsəfi mahiyyətə malikdir. "Qeyri-səlis çoxluqlar" və "Qeyri-səlis məntiq" kimi iki əsas nəzəriyyə ilə meydana gələn bu yeni elmi ideyalar müasir elmin fundamental kəşfləri sırasına paradiqmalar kimi daxil edilmişdir. Sonralar, həyatının sonuna kimi Lütfi Zadə bu nəzəriyyələri inkişaf etdirmiş və onların əsasında bir sıra daha möhtəşəm nəzəriyyələr yarada bilmişdir.

Georq Kantorun çoxluqlar nəzəriyyəsi

Məlumdur ki, çoxluqlar nəzəriyyəsi XIX əsrdə məşhur alman riyaziyyatçısı Georq Kantor tərəfindən yaradılmışdır. Bu nəzəriyyə riyaziyyatda yeni bir istiqamətin əsasını qoymuşdur. Böyük zəka sahibi olan bu alim bütün riyazi əməliyyatların çoxluqlar üzərində aparılan əməliyyatlar kimi təsvirinin mümkün olduğunu göstərmişdir. O, bu nəzəriyyədən əvvəllər yaradılmış bütün riyazi obyektlərin burada strukturlar şəklində yenidən yaradılıb təsvir edilə bilməsini sübut etmişdir. 128 Beləliklə,bir sıra məşhur riyaziyyatçıların fikrini ifadə etsək deyə bilərik ki,G.Kantorun çoxluqlar nəzəriyyəsi elə möhtəşəm bir dünyadır ki, orada bütün riyaziyyat yerləşə bilir . 129

[128] П. Вопенка,Математика в алтернативной теории множеств. Москва, «Мир», 1983. səh. 12
[129] П. Вопенка,Математика в алтернативной теории множеств. Москва, «Мир», 1983. səh. 13

Sonrakı əsrdə G.Kantor nəzəriyyəsi ardıcılları tərəfindən xeyli inkişaf etdirilsə də, onun təsvir etdiyi çoxluqlar dəqiq sərhədli, klassik çoxluqlar kimi mövcud olmuşdur. G.Kantora görə çoxluğun hər bir elementi ya onun daxilində, ya da xaricində ola bilərdi, ancaq aralıq vəziyyətdə ola bilməzdi. Çoxluq anlayışına G.Kantor öz nəzəriyyəsində belə tərif vermişdir: Çoxluq müxtəlif elementlərin bir vahid kimi birləşməsindən yaranır. Burada bir çox elementlər vahid bir ad altında birləşmiş şəkildə düşünülür. Çoxluğa bir düşüncə aktı kimi baxıla bilər. Burada, bir ad altında bir sıra elementlər müəyyən edilir və əksinə bir sıra elementlər vahid bir ad altında, hər hansısa bir qanun əsasında birləşdirilir [130] [131]

Qeyd edək ki, çoxluq anlayışı insan təfəkkürünün öz fəaliyyətində daim istifadə etdiyi fundamental bir anlayış və təfəkkürün fəaliyyəti üçün vacib olan çox mühüm bir alətdir. Lütfi Zadə çoxluq anlayışına toxunmaqla bütün riyaziyyat elminin və təfəkkürün fundamentinə müdaxilə etmiş və orada yeniliklər edə bilmişdir. Bu isə öz növbəsində yeni bir riyaziyyatın və məntiqin yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

Qeyri-səlis çoxluqlar

L.Zadənin 1965-ci ildə çap etdirdiyi "Fuzzy sets", [2] adlı məqaləsi yeni nəzəriyyəni elmi ictimaiyyətə təqdim edən ilk məqalə olmuşdur. Bu yazıda ilk dəfə olaraq "fuzzy" çoxluqlar anlayışı elmə daxil edilmiş və bu kontekstdə möhtəşəm bir nəzəriyyənin əsasları qoyulmuşdur. L.Zadə nəzəriyyələrinin öyrənilməsi istiqamətində atılan ilk addım belə bir sualın araşdırılması ilə bağlıdır: fazzi çoxluq nədir? Fazzi və ya qeyri-səlis çoxluq elə çoxluqdur ki, onun hər bir elementi bu çoxluğa müəyyən dərəcə ilə daxil olur. Başqa sözlə desək, onun hər bir elementini xarakterizə edən mənsubiyyət dərəcəsi vardır.

L.Zadənin çoxluqlar nəzəriyyəsi əvvəllər mövcud olmuş nəzəriyyələrdən xeyli fərqlənir. Burada kəmiyyətin keyfiyyətə keçməsi məsələsi özünü daha aydın şəkildə büruzə verir.Çoxluğun hər bir elementinin mənsubiyyət dərəcəsi (kəmiyyət) artdıqca onun çoxluğu təmsil etmə hüququ (keyfiyyət) də artmış olur.Ümumvəhdət prinsipinə əsasən çoxluq anlayışının məzmununda kəmiyyət və keyfiyyət elementləri vəhdət

[130] А.Френкель, Н.Бар-Хиллел, Основание теории множеств. Москва, «Мир», 1969. səh. 9
[131] Ф.Хаусдороф. Теория множеств. Москва, 2014. səh. 7

təşkil edir və onları heç bir vəchlə bir-birindən ayırmaq olmaz. Hər bir element çoxluqda olmaqla olmamaq kimi iki əks qütbün arasında mövqe tutur.Dünyanın bütün hadisələri kimi çoxluq anlayışı da bir qütblü olmayıb, dialektik əksliklərin vəhdətindən ibarətdir.

Beləliklə, biz şahid oluruq ki, nəzəri fikir tarixində "çoxluq" anlayışının məzmununda kəmiyyət və keyfiyyət tərəflərinin vəhdəti ideyası ilk dəfə L.Zadənin Qeyri-səlis çoxluq nəzəriyyəsində səsləndirilmişdir.Bu o deməkdir ki, qeyri-səlis çoxluq təsvir edilərkən hər bir elementin çoxluğa nə qədər və necə daxil olunması eyni zamanda verilməlidir.

Məlumdur ki, hər bir nəzəriyyənin məzmununun araşdırılması onun elmi aparatını təşkil edən anlayışların təhlili ilə başlanır. Elmdə artıq qəbul edilmiş bu ənənəni pozmadan, bir də möhtərəm oxucuya qeyri-səlis çoxluq nəzəriyyəsinin məzmunu ilə tanışlıq yaratmaq üçün ilk növbədə onun anlayışlar aparatına müraciət edək və onların fəlsəfi mahiyyətini öyrənməyə çalışaq. Bu məqsədlə müraciət etmək istədiyimiz ilk anlayış nəzəriyyədə mərkəzi yerlərdən birini tutan "universum" anlayışıdır.

Universum

Lütfi Zadə elm tarixində çoxluq anlayışının yeni mənasını açıqlamaqla Kantor çoxluğu konsepsiyasını yeni məcraya yönəltdi. Bu məqsədlə yeni anlayışlardan istifadə etdi. Bu anlayışlardan biri də universum anlayışıdır. Məlumdur ki, insan təfəkkürü hər hansı bir problemi həll etmək üçün ilk növbədə bu problemdə iştirak edə biləcək bütün mümkün elementləri ayırd edir. Sonra isə bu ümumi elementlər çoxluğunu ayrı-ayrı alt çoxluqlara bölərək onlar üzərində müxtəlif əməliyyatlar aparır və nəticə əldə edir. Beləliklə, L.Zadənin ilk istifadə etdiyi anlayış "universum" anlayışıdır. O, müəyyən kontekstdə qoyulmuş problemlərin həlli üçün istifadə olunan bütün mümkün elementlər çoxluğunu "universum" adlandırır. Bu anlayışı başlanğıc kimi istifadə edərək onun üzərində öz nəzəriyyəsini qurur . 132

Fikrimizə aydınlıq gətirmək üçün misallara müraciət edək. Məsələn, əgər biz qrupda ən yaxşı tələbə axtarırıqsa bu halda "universum" anlayışı qrupun bütün tələbələrini, yox əgər fakültədə ən yaxşı tələbə axtarırıqsa,

[132] Л.Заде, Понятие лингвистической переменней и его приминение к принятие приближенних решений. Москва, «Мир», 1976. səh. 21

onda bütün fakültə tələbələrini, əgər universitetdə ən yaxşı tələbə axtarırıqsa bütün universitet tələbələrini ehtiva edəcəkdir.

Məlum olduğu kimi,L.Zadə nəzəriyyələrinin əsas araşdırma obyekti insan təfəkkürünün modeli olduğundan "universum" anlayışı məhz təfəkkürdə cərəyan edən prosesləri əks etdirir. Buna görə də insan hər-hansı bir problemin həlli üzərində düşünərkən ilk növbədə fikrində həmin problemə aiddiyyatı olan bütün elementləri ehtiva edərək universal bir çoxluğu müəyyənləşdirir və bütün düşüncələri onun daxilində yürütməyə başlayır. Bu səbəbdən L.Zadə özünün Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsində universumun bütün elementlər çoxluğunu müəyyənləşdirərək onu məhz bu çoxluq əsasında inkişaf etdirmişdir.

Yuxarıdakı mühakimələrdən aydın olur ki, bütün baxılan çoxluqlar universumun daxilində yerləşir. İndi isə universum daxilində ixtiyari bir A alt çoxluğuna baxaq. Bu halda universumun bütün elemetlərini A alt çoxluğuna qarşı münasibətdə üç qrupa ayırmaq olar. Birinci qrupa A çoxluğuna daxil olmayan elementlər, ikinci qrupa A-ya daxil olan elementlər, üçüncü qrupa isə A-ya qismən daxil olan elementlər aid olacaqdır.

Məsələn "Dünya azərbaycanlıları" çoxluğuna nəzər salaq. Bu çoxluq üçün universal çoxluq dünyada yaşayan bütün insanlar (təxminən 7 milyard) toplumudur. Dünyada elə insanlar vardır ki, onların azərbaycanlılarla heç bir qohumluq əlaqəsi yoxdur. Onlar başqa xalqların nümayəndələridir. Məsələn, ingilis, fransız, rus və digər xalqlar bu qəbildəndir. Buna görə də biz qətiyyətlə deyə bilərik ki, bu xalqlardan olan insanlar "azərbaycanlılar" çoxluğuna daxil deyildir. İkinci çoxluğa digər millətlərlə heç bir qohumluq əlaqəsi olmayan azərbaycanlılar daxildir. Nəhayət, üçüncü qrupa nəsillərində bu və digər dərəcədə başqa millətlərin iştirak etdiyi azərbaycanlılar daxildir. Məsələn, ola bilər ki, azərbaycanlılardan kiminsə atası, yaxud anası, babası və ya nənəsi, hətta ulu babası və ya nənəsi digər millətlərin nümayəndəsi olmuş olsun. Belə insanları biz üçüncü qrupa daxil etməliyik. Deməli, üçüncü qrupun hər bir elementinin "azərbaycanlılar" çoxluğuna daxil olma dərəcəsi vardır. Bu dərəcə sıfırla bir arasında yerləşən bir həqiqi ədəddir. Məsələn, kiminsə anası rus, atası azərbaycanlıdırsa, bu dərəcə ikidə birə, atası və anası azərbaycanlı, nənəsi isə rusdursa həmin dərəcə dörddə birə bərabərdir və s.

Beləliklə, biz deyə bilərik ki, "azərbaycanlılar" çoxluğu qeyri-səlis, yəni "fuzzy" çoxluqdur. Bu çoxluğun böyük bir hissəsinin elementlərinin mənsubiyyət dərəcəsi vahidə bərabərdir. Bu hissəyə qeyri-səlis çoxluğun nüvəsi deyilir. Çoxluğun digər hissəsinin isə elementlərinin "azərbaycanlılar" çoxluğuna mənsubiyyət dərəcəsi vahidlə sıfır arasında yerləşən hər-hansısa bir həqiqi ədədə bərabər olacaqdır. Bu elementlərə çoxluğun sərhəd elementləri deyilir. Onlar müəyyən dərəcədə başqa millətlərlə qohumluq əlaqəsi olan insanlardır.

Gətirdiyimiz misal əyani şəkildə göstərir ki, qeyri-səlis çoxluqlar həqiqətən real şəkildə mövcud olan çoxluqlardır. Onların elementlərinin bir hissəsi bu çoxluğa tam şəkildə, digərləri isə ona müəyyən dərəcədə daxildirlər.

Mənsubiyyət funksiyası

Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin ən vacib, mərkəzi və əsas anlayışı mənsubiyyət funksiyasıdır . 133Bütün L.Zadə nəzəriyyələri bu funksiya üzərində qurulmuşdur. Əslində L.Zadə nəzəriyyələrini bir funksiyanın möcüzəsi adlandırmaq olar. Çox dərin mənaya malik olan bu funksiya insan təfəkkürünün açarı və dərketmənin fundamenti hesab edilə bilər. Hər bir insanın ətraf dünyanı dərk etməsi mənsubiyyət funksiyaları vasitəsi ilə modelləşdirilib təsvir oluna bilər. İnsanın hər an verdiyi qərarlar bilavasitə mənsubiyyət funksiyalarından asılıdır. Bu funksiyalar hər an yeniləşir. İnsanlar ətraf aləmi dərk edib, bilik əldə etdikcə bu funksiyalar daha dəqiq qiymətlər alır.

Müəyyən bir elm və ya praktiki təcrübə sahəsində dərin biliyi olan şəxslərə ekspertlər deyilir. Onların təfəkkürlərindəki mənsubiyyət funksiyaları başqa insanlara nisbətən daha dəqiq və adekvat olur.Mənsubiyyət funksiyası universumun hər bir elementinin baxılan çoxluğa daxil olma dərəcəsini göstərir. Qeyd etməliyik ki, L.Zadə nəzəriyyələrinin əsas gücü və mənası məhz bu funksiya ilə təmin olunur. Bu funksiyanın L.Zadə tərəfindən tapılması, mənalandırılması və tətbiq edilməsi dünya elmində ciddi sıçrayışa səbəb olmuşdur.

[133] Л.Заде, Понятие лингвистической переменней и его приминение к принятие приближенних решений. Москва, «Мир», 1976. səh. 32

Mənsubiyyət funksiyası xətti və ya qeyri-xətti, kəsilən və ya kəsilməz ola bilər. Məsələnin sadələşdirilməsi naminə, çox vaxt bu funksiyanı xətti və kəsilməz qəbul edirlər. Fazzi ədədlər nəzəriyyəsində isə yuxarıdan kəsilməz funksiyalardan da istifadə edilir. Praktiki hesablamalarda daha çox üçbucaq ,trapes şəkilli, zəngvari, Qaus, s-ə bənzər və digər bu kimi şablon qəbul edilmiş mənsubiyyət funksiyalarından istifadə olunur.

Singlton

Qeyri-səlis çoxluqların riyazi aparatını zənginləşdirən anlayışlardan biri də sinqlton terminidir. Bu terminlə tanış olmaq üçün bir daha xatırladaq ki, L.Zadə məntiqi klassik, ənənəvi məntiq olmayıb, sinergetik mahiyyətli, postqeyriklassik məntiqdir. Sinqlton –çoxluğun bölünməz elementləri, mənsubiyyət funksiyası isə bu elementləri bir çoxluq halında birləşdirən bir vasitədir. Sinqltonlar universumun ən kiçik və bölünməz hissələridir. Universum isə sinqltonlar məcmusudur. Hər bir sinqltonun çoxluqda iştirakı mənsubiyyət funksiyası ilə təmin edilir. Məsələn, "dostlar" çoxluğunda bizim tanıdığımız hər bir adam sinqltondur. Onların hamısı bir yerdə universumu təşkil edirlər. Bu halda mənsubiyyət funksiyası bizim daxili, subyektiv fikrimizi əks etdirən bir funksiyadır. Yaxın dostlar üçün mənsubiyyət funksiyası vahid, bir qədər uzaq dostlar üçün 0.9, nisbətən daha uzaq dostlar üçün isə 0.8, 0.7 və s. qiymətlər alacaqdır.

Beləliklə, biz görürük ki, fazzi çoxluqlar əslində sinqltonların sinerjisindən, yəni birliyindən yaranan çoxluqlardır. Bu çoxluqlarda hər bir sinqlton yalnız müəyyən dərəcədə iştirak edir.Qeyri-səlis çoxluqları isə mənsubiyyət dərəcələri eyni olan sinqltonlar yığımlarından ibarət kəsiklərin birləşmələri təşkil edir.Belə çoxluqlar olmaqdan olmamağa doğru sıçrayışla deyil, tədricən dəyişən çoxluqlardır. Məsələn, zəlzələ baş vermiş yerin strukturuna baxaq. Burada, zəlzələnin episentrində zəlzələyə məruz qalmış elementlərin daxil olma dərəcəsi vahidə, bir qədər aralı 0.9-a, bir qədər də aralı 0.8, 0.5,0.2 və s. bərabərdir. Episentrdən zəlzələ olmayan yerə doğru bu dərəcə tədricən azalır. Sıfırla bir arasında olan hər hansı bir α ədədi zəlzələ çoxluğunun bir kəsiyini yaradır. Başqa sözlə desək, bu kəsik üzərində olan bütün yerlərin zəlzələyə aid olma dərəcəsi α-ya bərabərdir. Qeyri-səlis çoxluq α kəsiklərin birləşməsindən yaranan bir çoxluqdur.Ümumi halda demək olar ki, partlayışlardan, dalğalardan yaranan bütün çoxluqlar qeyri-səlisdir. Başqa bir misal kimi yer atmosferini

göstərmək olar. Məlumdur ki, atmosfer tədricən kosmosa keçir, onun sərhədləri qeyri-səlisdir.

Keçid nöqtəsi

Bəzi mütəxəssislər idda edirlər ki, Aristotel məntiqində isti ilə soyuq, yaşla quru, doğru ilə yalan və s. arasında keçid yoxdur. Yəni, Aristotel düşünmürdü ki, gecə var, gündüz var və onların arasında da nəsə mövcuddur. Əslində isə Aristotel məntiqinə yuvarlaq məntiq kimi baxmaq olar. Məsələn, [0,1] parçasında sıfıra yaxın ədədləri sıfır kimi, birə yaxın ədədləri isə bir kim görtürmək olar. Bu isə o demək deyilrir ki, sıfırla bir arasında heç bir şey yoxdur. Sadəcə onların bir hissəsini sıfır, digər hissəsini isə vahid adlandırırlar. Əgər biz sıfırdan başlayaraq birə qədər nöqtəbənöqtə addımlasaq onda nə vaxt sıfıra yaxın nöqtələrdən qurtarıb vahidə yaxın olan nöqtələrə çatacağıq? Bax bu keçid sıfırla vahid arasında mövcud olan müəyyən bir nöqtədə baş verir. Bu nöqtəyə keçid nöqtəsi deyilir. Ümumiyyətlə, onu 0.5-ə bərabər qəbul etmək olar. Lakin bu nöqtə subyektivdir. Hər bir insan üçün keçid nöqtəsi müxtəlif ola bilər. Indi belə bir suala cavab tapaq. Hansı zamana qədər biz zamana gündüz deyirik və hansı zamandan başlayaraq biz onu gecə adlandırırıq. Əgər biz müxtəlif insanlara bu sualı versək müxtəlif cavablar alarıq. Kimsə bunun saat 6, kimsə 10, kimsə 12 olduğunu deyəcək. Demək bu zaman subyektivdir. Yəni o insandan asılıdır. Lakin bu nöqtə mövcuddur. Keçid nöqtəsi elə bir nöqtədir ki, bu nöqtədə gündüz gecəyə, quru yaşa, doğru yalana, yaxşı pisə və s. çevrilir. İndi gəlin keçid nöqtəsinin yaxın ətrafına baxaq. Fərz edək ki, kimsə deyir ki, onun üçün saat altı gündüz ilə gecə arasında keçid nöqtəsidir. Onda demək altıya milyonda bir saniyə qalmış gündüz, yeddiyə milyonda bir saniyə işləmiş isə gecə sayılır. Bu anlar arasındakı zaman o qədər kiçikdir ki, onu insanın hissiyyat orqanları ayırd edə bilmir. Deməli, gündüz birdən-birə ,bir anın içərisində gecəyə çevrilir. Digər misallarda da keçid nöqtəsində doğru yalana, yaxşı pisə, quru yaşa və s. keçir. Yəni bu nöqtədə hər hansısa bir varlıq bir keyfiyyət halından digərinə tədricən yox, birdən birə, sıçrayışla keçir. Aristotel məntiqində aralıq vəziyyətlər yuvarlaqlaşdırılaraq ya bu, ya da digər tərəfə keçirilir. Bu məntiqdə üçüncünü istisna qanunu işləyir. Yəni hansısa təklif ya doğrudur, ya da yalan. Üçünücü hal ola bilməz.

Lütfi Zadə məntiqinin əsas mahiyyəti isə ondan ibarətdir ki, bu məntiqə görə proseslər bir keyfiyyət halından digər keyfıyyə halına birdən-birə yox,

tədricən keçirlər. Yəni, keçid nöqtəsi əslində nöqtə deyil, intervaldır. Başqa sözlə gündüz tədricən yavaş-yavaş gecəyə, quru yaşa, yaxşı pisə və s. keçir. Bu keçidi göstərmək üçün insan danışıq dilində «bir az», «demək olar ki», «yaxın», «çox yaxın» və s. söz birləşmələrindən istifadə edir. Zadə nəzəriyyəsində isə bunlara termlər deyilir və onlar ədəd oxunda qeyri səlis çoxluqlar şəklində adekvat olaraq verilə bilir.

Qeyri-səlis və Aristotel məntiqlərinin müqayisəsi

L.Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin məntiqi əsasını onun yaradıcılığından qırmızı xətlə keçən, Aristotelin binar məntiqindən fərqlənən Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi –fazzi məntiq təşkil edir. Ona görə də biz Qeyri-səlis məntiqi, Qeyri-səlis çoxluğun mühüm elementlərindən biri kimi təqdim edirik.

Məlum olduğu kimi, bəşəriyyətin nəzəri fikir tarixində məntiqi təsəvvürlərin inkişafına başlanğıc vermiş Aristotelin klassik binar məntiqi öz məzmununa görə xətti, formal xarakter daşımış və məntiq anlayışlarının kəmiyyət dərəcələrinə toxunmadan onların yalnız keyfiyyət halını qəbul etmişdir. Dünyanı iki rəngli görən Aristotel məntiqinin bu xüsusiyyəti öz qabarıq ifadəsini onun ali prinsiplərindən sayılan "qeyri ziddiyyətlilik" ideyasında tapmışdır. Məsələn, binar məntiqə görə cisim eyni zamanda həm böyük, həm də kiçik ola bilməz, o ya böyük, ya da kiçik olmalıdır. Bu o deməkdir ki, binar məntiqə görə biz cisimi əksliklərin vəhdəti halında deyil, yalnız bir halda:ya böyük, ya da kiçik halında qəbul etməliyik. Gətirdiyiniz misaldan aydın görünür ki, cisimin "böyük" və yaxud "kiçik" kimi keyfiyyət hallarının kəmiyyət xarakteristikası, başqa sözlə desək şiddətləndirmə dərəcələri Aristotelin klassik məntiqində öz ifadəsini tapmamışdır. Digər bir misala müraciət edək: "Əli mənim dostumdur" (tezis) – "Əli mənim dostum deyil" (antitezis). Bu ifadələrdə işlədilən "dost" anlayışının müxtəlif dərəcələri ola bilər:" Əli mənim ən yaxın dostumdur","Əli mənim dostlarımdan biridir","Əli mənim uzaq dostumdur" və s. mühakimələri"dost" anlayışının müxtəlif dərəcələrini ifadə edir. Halbuki, Aristotelin binar məntiqi xətti, sadə, bəsit dünyanı, məntiq elminin idrak predmetini təşkil edən insan təfəkkürünün aşağı səviyyələrini öyrəndiyindən burada işlənən "dost" anlayışını müxtəlif dərəcələrindən sərfnəzər edərək onun ən ümumi halının təsvirini verir. Bununla da Aristotel məntiqində anlayışın dərəcə müxtəlifliyi üzərindən sükutla keçilərək onun spektr xarakteri nəzərə

alınmır. Məsələn, Aristotel məntiqinə görə "qırmızı" ancaq qırmızı, "qara" isə ancaq qaradır. Göründüyü kimi burada anlayışlara xətti yanaşıldığından onların dərəcələrə görə təsnifatı aradan qaldırılır. Başqa sözlə desək, onları riyazi dilə çevirib adekvat surətdə modelləşdirmək bu məntiqin köməyi ilə mümkün olmur.

Halbuki, L.Zadənin Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsində eyni bir anlayışın nəinki müxtəlif məna çalarlarına, həm də müxtəlif kəmiyyət xarakteristikalarına fikir verildiyindən onların müxtəliflik dərəcələrinə görə qruplaşdırılmasına imkan yaranır. L.Zadə elmə yeni linqvistik və qeyri-səlis dəyişən [134] anlayışlarını daxil etmişdir. Onun yaratdığı bilik sahəsində baxılan anlayışın qeyri-xəttilik rakursundan öyrənilməsi onun müxtəlif dərəcələrini aşkara çıxarmağa və onları riyazi olaraq [0,1] parçasında təsvir etməyə imkan yaradır. Deməli, Aristotel məntiqi xətti, L.Zadə məntiqi isə qeyri-xətti dünyanı öyrənir. Lakin aralarındakı bir sıra kəskin fərqlərə baxmayaraq hər iki məntiq nəzəriyyəsi həqiqətdir, belə ki, dünya vahiddir və qeyri-xəttidir.Ancaq onu xətti yanaşma ilə də öyrənmək olar.Xətti dünyanın qanunauyğunluqları klassik rasionallıqda, qeyri-xətti dünyanın qanunauyğunluqları isə qeyri-klassik rasionallıqda öyrənilir. Aristotel məntiqi mahiyyət etibarı ilə metafizik nəzəriyyə olub, cisimin ziddiyyət təşkil edən iki halından (cisim qaradır-cisim qara deyil) yalnız birini(məsələn, cisim qaradır) qəbul edərək ikinci halı (cisim qara deyil) inkar edir. Deməli, Aristotel məntiqi dünyanı yalnız iki qütblü qəbul edən və bununla da onu dialektik ziddiyyətərdən kənarlaşdıran binar məntiqidir.L. Zadə məntiqindən fərqli olaraq burada üçüncünü istisns qanunu yerinə yetirilir. İnsan şüuru təfəkkürü müxtəlif metodlarla, sadə və mürəkkəb yanaşma üsulları ilə öyrənə bilir. Fikrimizcə,Aristotel və L.Zadə məntiqlərinin də başlıca fərqi məhz bu metodun təfəkkür proseslərinə yanaşma üsulunun seçilməsidir. Aristotel məntiqi dünyanı sadə, L.Zadə məntiqi isə daha mürəkkəb metodla öyrənə bilər.

Ehtimal və imkanat

L.Zadə məntiqini bir çox mütəxəssislər ehtimal nəzəriyyəsi ilə qarışdırır və onların fərqini görə bilmirlər. Məsələn, amerikalı professor Miron

[134] Л.Заде, Понятие лингвистической переменней и его приминение к принятие приближенних решений. Москва, «Мир», 1976. səh.58 ,səh.71

Tribusun qənaətinə görə , [135]qeyri-səlislik əslində maskalanmış ehtimaldır. Lakin professor L.Zadə öz məqalələrində bu fikrin yanlış olduğunu dəfələrlə sübut etmişdir. O, keçən əsrin yetmişinci illərində öz nəzəriyyəsinə yeni interpretasiya verərək İmkanlar nəzəriyyəsini yaratmışdır. Bu nəzəriyyə ehtimal nəzəriyyəsinə bənzəsə də, həm mənası, həm də riyazi aparatı baxımından ondan fərqlənir.

Dünyanın qanunauyğunluqlarını öyrənməyi qarşısına məqsəd qoyan insan gerçəkliyin proses və hadisələri haqqında öz düşüncələrinə yol açarkən həm imkanlar, həm də ehtimallar formasında fikirləşir. Əgər Ehtimal nəzəriyyəsinin 300 illik tarixi vardırsa da, İmkanlar nəzəriyyəsi cəmi 50 ilə yaxndır ki, mövcuddur.

Ehtimal nəzəriyyəsi hadisələrlə bağlı olur və onların baş verə bilmə ehtimalını qiymətləndirir. İmkanlar nəzəriyyəsi isə hadisələrin insan təsəvvürünə görə paylanma imkanlarını tədqiq edir. Məsələn, belə bir hadisəni nəzərdən keçirək. Fərz edək ki, bir seminara ağ saçlı, orta bilik səviyyəsinə malik bir müəllim gəlməlidir. Bu hadisədə müəllimin gəlib-gəlməyəcəyini tədqiq edən, onun gəlmə ehtimalını hesablayan elm sahəsi ehtimal nəzəriyyəsi, nə dərəcədə ağsaçlı və orta bilik səviyyəli olmasını araşdıran elmi istiqamət isə İmkanlar nəzəriyyəsidir.

Ümumiyyətlə deyə bilərik ki, bu bilik sahələri qeyri-müəyyənliyin iki qolunu əhatə edir. Daha adekvat və real modellərin qurulması üçün hər iki nəzəriyyədən eyni zamanda və paralel istifadə etmək lazımdır. Məsələn, əgər ehtimal nəzəriyyəsi ilə məşğul olan istənilən mütəxəssisdən yerə atılan zərin 6 düşmə ehtimalını soruşsanız o düşünmədən bunun altıda-bir olduğunu söyləyəcək. Lakin, əslində bu fikir yanlışdır. Çünki bu ehtimalın 1/6-ə bərabər olması üçün zər tam simmetrik olmalıdır. Bu isə belə deyildir. Əslində zərin 6 düşməsi ehtimalı haradasa 1/6 ətrafındadır. Daha dəqiq desək bu ədəd qeyri-səlis 1/6-dır.

Riyaziyyat və Sinergetika

Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi riyaziyyat elminin də inkişafından yan ötməmişdir. Belə ki, klassik riyaziyyatın əsas obyektləri olan həm ədədlərin, həm də həndəsi fiqurların fazzi analoqu meydana gəlmişdir. Bu

[135] B.Kosko ,Fuzzy thinking. The new science of fuzzy ljgic. New York, 1993. səh 3

isə riyaziyyat elminin gücünü artırmış və onun daha mürəkkəb sistemləri öyrənməsi üçün gözəl şərait yaratmışdır.

Belə ki, keçən əsrin 60-cı illərindən başlayaraq təbiət və cəmiyyətin mürəkkəb sistemlərinin, o cümlədən özünü təşkiledən qeyri-xətti, açıq, dissipativ sistemlərin inkişaf qununauyğunluqlarının intensiv və ekstensiv tədqiq edilib öyrənilməsi ilə əlaqədar Lütfi Zadə göstərmişdir ki, belə sistemlərin qanunauyğunluqlarının dərki üçün nə Aristotelin binar məntiqi, nə də bütövlükdə bu sistemə söykənən klassik riyaziyyat yetərli deyildir. Bu münasibətlə özünün Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi ilə sinergetika arasında əlaqə yaratmağa çalışan L.Zadə belə bir ideyaya başlanğıc vermişdir ki, özünütəşkil edən qeyri-xətti sistemləri öyrənmək üçün yeni məntiq, yeni riyaziyyat formalaşdırılmalıdır. Müasir elmi idrakın inkişaf dinamikası göstərir ki, bu Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi olmalıdır. Lakin elmi idrakın bu həddə gəlib çatması o demək deyildir ki, binar məntiq və xətti riyaziyyat, o cümlədən Kantorun məşhur çoxluqlar nəzəriyyəsi bəşər mədəniyyətinin təfəkküründən uzaqlaşdırılmalı, artıq elmi idrakda özünə yer almayan arxaik biliklər sırasına daxil edilməlidir. Məsələnin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, insanı əhatə edən təbiətin və cəmiyyətin problemləri həm xətti, həm də qeyri-xətti, həm səlis, həm də qeyri-səlis ola bilər. Xəttililik və səlislik artq uzun illərdir ki, klassik məntiqin və klassik riyaziyyatın atributları olaraq kifayət qədər öyrənilmişdir . Bu nəzəri sistemlər yalnız sadə və bir o qədər də mürəkkəb olmayan, özünütənzimləyən sistemlərin qanunauyğunluqlarını tədqiq edə bilir. Bəşəriyyət keçən əsrin 70-ci illərindən başlayaraq özünütəşkiledən mürəkkəb, açıq, qeyri-xətti, dissipativ (maddə, enerji və informasiyanı səpən) sistemlərin öyrənilməsinə keçmiş və dünyanın yeni qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi sahəsində heyrətamiz, yeni nailiyyətlər qazanmışdır. Mürəkkəb, özünütəşkiledən sistemlərin özəl məntiqi və spesifik riyaziyyatı vardır və həm də bu nəzəri sistemlər qeyri-xəttidir. Sadə və nisbətən mürəkkəb sistemləri səlis məntiq prinsipləri əsasında izah etmək mümkün olduğu halda, özünütəşkiledən mürəkkəb sistemlər üçün belə bir təsvir mümkünsüzdür. Mürəkkəb sistemlər üçün belə təsvir yalnız Qeyri-səlis məntiq və Qeyri-səlis riyaziyyat üzərində qurula bilər. L.Zadənin Qeyri-səlis məntiqi xətti dünyadan qeyri-xətti dünyaya cığır açmaqla təfəkkürün məntiqi imkanlarının modelləşdirilməsini xeyli genişləndirmiş, insanın təfəkkürlə yeni dialoqa girməsinə geniş imkanlar yaratmışdır.

L.Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi riyaziyyat elminin inkişafına yeni implus vermiş fundamental bir nəzəriyyədir. Təsadüfi deyildir ki, artıq riyaziyyatın əksər sahələrində L.Zadə məntiqinin ideyaları geniş tətbiq edilməkdədir. Bu münasibətlə qeyd etmək istərdik ki, məşhur rus riyaziyyatçısı, akademik V.T.Arnold hələ keçən əsrin sonlarında sosial proseslərin təsviri üçün "yumşaq" modellərdən isifadə etməyi məsləhət görmüşdü. Halbuki, yumşaq modellərin yaradılmasının ən mükəmməl və rasional üsulunun L.Zadənin təklif etdiyi Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin köməyi ilə mümkün olmasını artıq bütün dünya bu təklifdən xeyli əvvəl qəbul etmişdi.

L.Zadəni məşhurlaşdıran və sonralar dünya alimləri tərəfindən yaradıcılıqla inkişaf etdirilən əsas ideyası qeyri-səlis çoxluqların özlərinin bütövlükdə bir araşdırma obyekti kimi qəbul edilməsi,onlar üzərində müxtəlif nəzəriyyələrin qurulması və belə çoxluqların dərin mənalarının, eyni zamanda böyük tətbiqi əhəmiyyətlərinin göstərilməsi olmuşdur.

Ikinci növ Qeyri-səlis çoxluqlar

L. Zadə nəzəriyyələrini gücləndirən möhtəşəm ideyalardan biri də ondan ibarətdir ki, qeyri-səlis çoxluqlardakı elementlərin mənsubiyyət dəcərələrinin özləri də qeyri-səlis çoxluqlardan ibarət ola bilər. Belə çoxluqlara elmdə ikinci növ qeyri-səlis çoxluqlar deyilir. Təbii ki, üçüncü, dördüncü və ümumiyyətlə, n-ci növ qeyri-səlis çoxluq anlayışı da elmə gətirilmişdir. Lakin, insan beynindəki qeyri-müəyyənlikləri daha yaxşı modelləşdirməyə imkan verən çoxluqlar məhz ikinci növ qeyri-səlis çoxluqlardır. Daha yüksək növlü çoxluqlar isə nisbətən abstrakt xarakter daşıyır.

Məsələn, kimsə deyirsə ki, "Həsən mənim dostumdur", bu o demkdir ki, Həsən onun qeyri-səlis dostlar çoxluğuna daxildir. Lakin, Həsənin bu çoxluğa daxil olma dərəcəsinin özü də qeyri-səlis çoxluqdur. Belə çoxluqları və onların mənsubiyyət dərəcələrini insan təfəkkürü intuisiya və hiss orqanlarının köməyi ilə dərk edir və onlar üzərində əməliyyatlar apara bilir. L.Zadə nəzəriyyələrində elmə gətirilən linqvistik dəyişən və term[136] anlayışlarının köməyi ilə bu prosesi modelləşdirib öyrənmək olur.

[136] Л.Заде, Понятие лингвистической переменней и его приминение к принятие приближенних решений. Москва, «Мир», 1976. səh. 71

Adətən biz belə çoxluqları dilimizdə “çox”, “az”, “orta”, “böyük”, “kiçik” və s. sözlər və onların şiddətləndirmə dərəcələrini qeyri-xətti operatorlar kimi dəyişən söz şəkilçiləri (lap, demək olar ki, bir balaca, təxminən, həddən artıq və s.) vasitəsi ilə ifadə edirik. Məsələn biz deyirik: “Həsən mənim çox yaxın dostumdur”, “Həsənlə bir az dostluğum var”, “Həsən mənim demək olar ki, dostumdur” və s.

L.Zadə nəzəriyyələrinin köməyi ilə bu qəbildən olan subyektiv xarakterli fikirləri obyektivləşdirmək, başqa sözlə onları simvollar vasitəsi ilə ifadə etmək və ədəd oxu üzərində dəqiq qeydə almaq mümkün olur. Bu isə öz növbəsində onları idarə etməyə, mənalandırmağa və beləliklə də süni zəkalar yaratmağa geniş imkanlar açır. Digər tərəfdən, bu nəzəriyyələrin yüksək intellektə və biliyə malik olan insanların anlama, dərketmə, başa düşmə və təsəvvür mexanizmlərini araşdırmağa, onların sirrini öyrənməyə və beləliklə də insan təfəkkürünə yol açmağa qadir olan bir nəzəriyyələr olduqlarını xüsusi ilə qeyd etmək lazımdır.

L.Zadə məntiqinin əsas gücü ondan ibarətdir ki, burada təkliflərin doğruluq qiymətləri [0,1] şkalasında nöqtə ilə yox, müəyyən intervallarla verilə bilir. Belə intervalların hər bir nöqtəsinə isə mənsubiyyət funksiyası vasitəsi ilə konkret bir dərəcə verilir ki, bu sonuncular da danışıq dilində “bir az doğru”, “lap doğru”, “azacıq həqiqət”, “demək olar ki, doğru” və s. ifadələri ilə modelləşdirilir.

Digər nəzəriyyələrlə müqayisə

1967-ci ildə amerika alimi R.E.Mur “İnterval analizi”adlı yeni bir nəzəriyyə yaratdı. Burada ədəd olaraq intervallar qəbul edilirdi və bütün riyazi əməliyyatlar onların üzərində aparılırdı.Lakin bu riyazi sistemdə intervaldaxili nöqtələr bir-birindən fərqlənmədiyindən onların hamısında mənsubiyyət funksiyası eyni bir vahid qiyməti alırdı. Bu baxımdan, əslində R.E.Murun yaratdığı riyazi sistemə L.Zadə riyaziyyatının xüsusi bir halı kimi baxmaq olar. Digər tərəfdən, araşdırmalar göstərir ki, Aristotel, Lukaseviç, Post və bir sıra digər məntiq sistemləri sadəcə olaraq L.Zadə məntiqinin xüsusi hallarıdırlar. Beləliklə, deyə bilərik ki, L.Zadə özündən əvvəl mövcud olmuş riyazi sistemləri öz nəzəriyyəsi ilə ümumiləşdirmiş, genişləndirmiş və daha böyük imkanlara malik olan yeni və güclü bir sistem yaratmışdır.

İnsan hansı məntiqlə düşünür ?

Bəzi mütəxəssislərin fikrincə insanların əksəriyyəti Aristotel mənqiti ilə fikirləşirlər. Elə düşünürük ki, bu fikir həqiqətə uyğun deyildir. Belə ki, biz hətta bircə insan da tapa bilmərik ki, o yalnız Aristotel məntiqi ilə düşünsün. Belə bir keyfiyyət yalnız kibernetik maşınlara, robotlara şamil edilə bilər. Halbuki, hazırda dünyanın bir sıra qabaqcıl ölkələrində L.Zadə məntiqi ilə düşünən robotlar hazırlanmaqdadır.Digət tərəfdən, əgər bütün adamlar Aristotel məntiqi ilə düşünsəydilər, onda onlar mənsubiyyət dərəcələri vahid olan öz yaxın adamlarını, dostlarını bir-birindən fərqləndirə bilməzdilər. Bu halda insanların qərar qəbul etmə mexanizmi xeyli zəifləyər və reallığı əks etdirməzdi Əslində insan məntiqi nə Aristotel, nə Lukaseviç, nə Post və nə də Zadə məntiqidir. Sadəcə olaraq, qətiyyətlə demək olar ki, insan məntiqinə bu məntiqlər içərisində ən yaxını sözsüz ki, L.Zadə məntiqidir.

Qeyd etməliyik ki, L.Zadə məntiqi haqqında bir sıra başqa fikirlər də mövcuddur.Məsələn,Berklidəki Kaliforniya universitetinin professoru Uilyam Kahanın [137]qənaətincə: "Qeyri-səlis məntiq səhvdir, səhvdir və ziyanlıdır. Bizə əslində daha çox məntiqi düşüncə lazımdır. Qeyri-səlis məntiqin təhlükəsi ondan ibarətdir ki, o qeyri-dəqiq düşüncəni təbliğ edəcək və bu isə bir sıra problemlərin yaranmasına səbəb olacaqdır. Qeyri-səlis məntiq elm üçün kokaindir".

Digər tərəfdən, bəzi müəlliflər yanlış olaraq qeyd edirlər ki, L.Zadə nəzəriyyələrinin yaranması ilə mütləq, dəqiq və səlis riyaziyyatın formalaşmasına, riyazi mühakimələrdə ciddi və səlis məntiqi ardıcıllıqlara əməl olunmasına bəslənən ümidlər boşa çıxmışdır.

Təəssüflə qeyd etməliyik ki, belə səhv yanaşmalar və baxışlar yalnız L.Zadə nəzəriyyələrinin mənasını düzgün başa düşməməkdən irəli gəlir. Əslində isə bu nəzəriyyələrin əsas mənası real həyatda olan qeyri-müəyyənlikləri daha dəqiq modelləşdirərək öyrənməkdən ibarətdir. Başqa sözlə desək, L.Zadə ideyalarının əsas məqsədi qeyri-səlislikləri səlisləşdirməkdən ibarətdir.O yerdə ki, klassik riyaziyyatın gücü tükənir və o yalnız prosesləri yuvarlaqlaşdıraraq öyrənə bilir, fazzi riyaziyyat daha dəqiq modellər qurmağa imkan yaradır. Beləliklə, əslində L.Zadə nəzəriyyələri heç dəriyaziyyat elminin əsas prinsipi olan dəqiqliyin əleyhinə getmir, əksinə dəqiqliyə yeni məna verərək aydın olmayan, dumanlı proseslərə dəqiqlik

[137] B.Kosko ,Fuzzy thinking. The new science of fuzzy ljgic. New York, 1993. səh. 3

gətirir və riyaziyyatın qüdrətini daha da artıraraq onun imkanlarını bir qədər də genişləndirir. Yuxarıdakı müəlliflərin fikirlərinin əksinə olaraq burada mühakimələr qeyri-səlisləşmədi, əksinə qeyri-səlis düşüncələr, proseslər səlisləşdi. Yəni, başqa sözlə desək bu nəzəriyyələrin əsas məqsədlərindən biri, insan təfəkkürü üçün qeyri-səlis, anlaşılmayan, qeyri-müəyyən olan çoxluqları, prosesləri və hadisələri səlisləşdirmək və onlara aydınlıq gətirməkdir.

Məşhur fizik Albert Eynşteynin fikrincə: "Riyaziyyatın qanunları nə qədər həqiqi dünyaya yaxınlaşırsa, onlar bir o qədər qeyri-müəyyən olur və əksinə, onlar nə qədər müəyyən olursa bir o qədər həqiqi dünyanı əks etdirmirlər" . 138 Göründüyü kimi L.Zadə riyaziyyatı abstrakt xarakter daşıyan və simvollar üzərində qurulmuş süni dünyanın ətrafımızdakı real aləmi daha yaxşı əks etdirməsinə xidmət edir. Bu riyaziyyatın əsas gücü onun daha adekvat olmasındadır. Amerikalı alim Bart Koskonun təbirincə 139"Riyazi dünya onun təsvir etdiyi həqiqi dünyaya uyğun deyildir. Bu iki dünya bir-birindən fərqlənir. Biri süni, o biri isə əsil dünyadır, biri nizamlı, o biri isə nizamsızdır". L.Zadə nəzəriyyələri bizə nizamsız real dünyanı daha adekvat şəkildə modelləşdirib tədqiq etməyə, nizamlamağa və cəmiyyətin xeyri üçün daha yaxşı idarə etməyə şərait yaradır. Digər tərəfdən, L.Zadə nəzəriyyələrinin tətbiqi subyektiv düşüncə tərzində baş verən əməliyyatları riyazi dilə çevirməyə imkan verir. Bu isə öz növbəsində insan fikilərini obyektivləşdirməyə, kompüterdə qurulmuş modelləri praktikada tətbiq etməyə və insan düşüncələrindəki səbəb və nəticə əlaqələrinin araşdırılmasına zəmin yaradır.

Z ədədlər

Lütfi Zadə ömrünün sonuna yaxın elmə yeni və mükəmməl bir anlayış da daxil etmişdir. Bu anlayış insan fikirlərinin yeni bir modeli olan Z ədədləridir. Məlum olduğu kimi, insan hər hansı bir fikri söyləyərkən onun həm doğruluq, həm də inam dərəcəsini intuitivcəsinə müəyyənləşdirməyə çalışır. Fikrin inam dərəcəsi onun doğru olmasının ehtimalıdır. Məsələn, əgər Ramizin yaxşı oğlan olmasını kimsə təsdiqləyirsə, onda burada iki cür qeyri-müəyyənlik meydana gəlir. Birincisi Ramiz nə dərəcədə yaxşıdır, ikincisi isə bu fikri söyləyən adam buna nə dərəcədə əmindir. Əslində [0,1] parçasında

[138] B.Kosko ,Fuzzy thinking. The new science of fuzzy ljgic. New York, 1993. səh.3
[139] B.Kosko ,Fuzzy thinking. The new science of fuzzy ljgic. New York, 1993. səh.8

verilən ehtimalın özü də qeyri-səlis ədəddir. Beləliklə, insanın hər bir fikrinin iki istiqamətdə qeyri-müəyyənlik ölçüsü vardır. Bunlardan biri fikrin doğruluq dərəcəsi, digəri isə əminlik dərəcəsidir. Bu dərəcələrin hər ikisini qeyri-səlis ədədlərlə təsvir etmək mümkündür.Z-ədədi bu iki qeyri-səlis ədəddən ibarətolan bir vektordur.

Əsas fəlsəfi mahiyyət

Lütfi Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin fəlsəfəsi çox genişdir . Bu nəzəriyyənin daha dərin mənalarını açıqlamaq üçün ilk növbədə elmə məlum olan hərəkət formalarının riyaziyyatla əlaqəsini izləmək lazımdır. Məlumdur ki, məşhur alman filosofu F.Engels hərəkətin 5 formasının təsnifatını vermiş [140] və onları mürəkkəblik dərəcələrinə görə aşağıdakı ardıcıllıqla yerləşdirmişdir: mexaniki, fiziki, kimyəvi, bioloji, sosial. Mexaniki hərəkət hərəkətin ən sadə, sosial hərəkət isə onun ən mürəkkəb formasıdır. İnsanın istifadəsində olan klassik riyaziyyat yalnız aşağı səviyyəli hərəkət formaları üçün (mexaniki, fiziki, kimyəvi) effektli olub, daha mürəkkəb səviyyəli, yuxarı hərəkət formaları, o cümlədən, bioloji, psixi, təfəkkür, insan, cəmiyyət üçün öz gücünü itirir. L.Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin sistemli təhlili göstərir ki, hərəkətin yüksək formalarının öyrənilməsində bu nəzəriyyə daha rasional olub, adekvat nəticələr verə bilir.

L.Zadə xüsusilə qeyd edir ki, [141] "humanistik" sistemləri (insan iştirak edən) analiz etmək üçün tətbiq edilən metodların əksəriyyəti mexaniki sistemlərə tətbiq edilən metodların bu və ya digər formada təkmilləşməsindən alınmışdır. Bu səbəbdən də onların səmərəsi yüksək deyildir. Belə mürəkkəb sistemlərə yeni baxış, yeni yanaşma tərzi lazımdır ki, onun da əsasında Qeyri-səlis çoxluqlaq nəzəriyyəsi dura bilər.Bu müddəanı əsas götürən müəllif addım-addım öz yeni nəzəriyyəsini yaratmış və elm aləmində çox möhtəşəm bir istiqamətin təməlini qoymuşdur.

Uyuşmazlıq prinsipi

L.Zadə yanaşmasının ən qiymətli kəşflərindən biri də uyuşmazlıq prinsipidir. Bu prinsipin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, sistemin mürəkkəblik səviyyəsi artdıqca onun özünü necə aparması və hansı qərarlar qəbul etməsi

[140] Fridrix Engels,Təbiətin dialektikası. Bakı, "Azərnəşr" 1968, 360 s. səh.51-67

[141] L.A.Zadeh. Outline of a New Approach to the Analysis of Complex System and Decision Processes – IEEE Trans, syst, Man. Cybern, vol SMC-3, 1973,Jan,p 28-44 səh.28

haqqında fikir söyləməkbir o qədər çətin olur. 142. Çətinlik dərəcəsi müəyyən həddi keçən sistemlər üçün isə dəqiqlik və praktik səmərənin mənası bir-birini təkzib edən xassələrə çevrilir. Beləliklə, dəqiqlik praktiki mənasını itirir. Məsələn, iki şəhər arasında təyyarə əlaqəsi yaradan zaman şəhərlər arasındakı məsafənin millimetr, santimetr dəqiqliyi ilə verilməsinin heç bir mənası olmur. Ümumiyyətlə, dəqiqlik sistemə görə nisbidir. Hər bir mürəkkəb sistem üçün müəyyən sərhəddən sonra dəqiqliyin mənası itir.

Təfəkkür modeli

Lütfi Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi haqqında araşdırmalarımızı yekunlaşdırarkən daha bir məsələyə, insanın düşüncə modelinə də toxunmaq istərdik. Cavablandırmaq istədiyimiz məsələnin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, Aristotel məntiqi ilə Zadə məntiqi arasında paralellər aparan bir sıra tədqiqatçılar binar məntiqini zəif, ziyanlı, qeyri-səlis məntiqi isə güclü, rasional olması iddiasındadırlar. Aristotel məntiqi elm tarixində ilk yaradılmış məntiq modeli olaraq, insan təfəkkürünü heç də kifayət qədər dəqiq təsvir edə bilmir. L.Zadə məntiqi isə digər məntiq modellərindən (Lukaseviç məntiqi, Post məntiqi və s.) insan təfəkkürünü və düşüncə proseslərini daha adekvat əks etdirməsi ilə fərqlənir. Bununla əlaqədar olaraq bəzi müəlliflər qeyri-səlis məntiqin Aristotel məntiqini büsbütün dağıtması qənaətindədirlər. Fikrimizcə bu fikir kökündən səhvdir. Əslində L.Zadə məntiqi Aristotel məntiqini ləğv etmir, uyğunluq prinsipinə söykənməklə, sadəcə onu özünün xüsusi halına çevirir.

Ümumiyyətlə götürsək, Aristotel məntiqinə L.Zadə məntiqinin xüsusi halı kimi baxmaq olar. Hər iki məntiq həqiqəti əks etdirir, fərq isə ondadır ki, Aristotel məntiqi düşüncə prosesləri üçün nisbətən kobud və sadə model olduğu halda, L.Zadə məntiqi daha zəngin, dəqiq, adekvat və inandırıcı modeldir. Bu modeldə fikrin xaotikliyi ilə nizamlılığı arasındakı kəskin fərq aradan qaldırılaraq, xaotik düşüncələrin nizamlı fikrə daha çox yaxınlaşması təmin edilir

İnsan ilk yaranışdan ona genetik əsaslar üzrə verilmiş və zaman-zaman təkmilləşərək inkişaf etmiş təfəkkür sisteminə malikdir. Məhz düşünən,

[142] L.A.Zadeh. Outline of a New Approach to the Analysis of Complex System and Decision Processes –IEEE Trans, syst, Man. Cybern, vol SMC-3, 1973,Jan,p 28-44 . səh.29

fəaliyyət göstərən, qərarlar verən, nəzərdə tutulan məqsədə çatmağı üçün durmadan mübarizə aparan təfəkkür sistemidir. İnsanın bütün yaradıcı fəaliyyəti, qazandığı uğurları, həll etdiyi problemləri məhz bu sistem üzərində qurulur. Təfəkkür düşünən ruhdur, mənəvi prosesdir, gerçəkliyin insan beynində az-çox adekvat inikasıdır. Məntiq isə təfəkkürü öyrənən, onun qanunauyğunluqlarını açıqlayan, ona yanaşma üsulunu seçən fundamental elmdir. İnsanlar tarixi inkişafın müxtəlif dövrlərində təfəkkürə müxtəlif üsullarla yanaşmış və üsulun rasionallıq dərəcəsindən asılı olaraq onun obyektiv qanunauyğunluqlarını müxtəlif səviyyədə öyrənmişlər.

Bu sahədə ilk addımı atan və təfəkkür haqqında elmin ilk konturlarını müəyyənləşdirən qədim yunan filosofu Aristotel olmuşdur. Tarix boyu alimlər bu nəzəriyyəni öyrənərək onu təkmilləşdirmişlər. Və nəhayət Lütfi Zadə təfəkkürün öyrənilməsinə yeni prizmadan yanaşaraq onun haqqında daha mükəmməl nəzəriyyə yaratmışdır.

Deməli Aristotelin binar məntiqi ilə Zadənin Qeyri-səlis məntiqi arasında hər iki nəzəriyyənin intellektual məziyyətlərini qoruyub saxlayan varislik əlaqəsi vardır. Onların hər ikisinin məqsədi insan məntiqinin təxmini modelini yaradıb, onun işləmə prinsipini izah etməkdir. Şübhəsiz, hazırda mövcud olan təfəkkür modellərindən ən yaxşısı Lütfi Zadənin Qeyri-səlis məntiq modelidir. Bununla belə, bəşəriyyətin intellektual inkişafında Aristotel məntiqinin rolunu nə azaltmaq, nə də inkar etmək olmaz. Aristotel məntiqinin elmin tarixi inkişafına təsiri çox böyük olmuşdur. Hələ də elmi ədəbiyyatların əksəriyyəti məhz bu məntiq üzərində qurulur. Bu o deməkdir ki, yaşadığımız günlərdə hər iki məntiq bəşəriyyətin intellektual inkişafına xidmət edir: elə məsələlər vardır ki, onların həllində Aristotel məntiqi, elə məsələlər də vardır ki, onların həllində fazzi məntiq daha keyfiyyətli nəticələr verir.

Fikrin sözlərlə approksimasiyası

Hər bir insan bütün ömrü boyu qazandığı təcrübə əsasında sonlu sayda səlis və qeyri-səlis anlayışlar sisteminə malik olur. O, bu anlayışlarla dünyanı dərk etməyə çalışır, hadisələrdə səbəb və nəticə əlaqələrini araşdırır. Başqa sözlə desək, hər bir hadisəni insan öz yaddaşında olan baza anlayışlarına ayıraraq onu dərk edib, başa düşməyə çalışır. Lakin, məlum olduğu kimi,dünyada baş verən hadisələrin sayı və gücü ən azi kontiniuma bərabərdir.Beləliklə, sonlu sayda olan anlayışlar sistemi kontinium gücündə

olan hadisələri izah etməli olur. Buradan görünür ki, belə izah etmə tam, bölünməyən, dərəcəsiz götürülmüş anlayışlar sistemi üçün qətiyyən mümkün ola bilməz. Aydın olur ki, insan düşünərkən müxtəlif hadisələri analiz etmək üçün hər bir baza anlayışından müəyyən dərəcədə istifadə edir. Bu isə o deməkdir ki, burada artıq L.Zadə məntiqi işə düşür və dərk etmə prosesi baş verir. Digər tərəfdən,insan fikri söz və anlayışların köməyi ilə approksimasiya edilir. Approksimasiyanın keyfiyyəti həm insanın biliyindən, həm onun söz ehtiyatından, həm də dilin zənginliyindən asılı olur. Məsələn, adətən şair və yazıçılar öz fikir və düşüncələrini sözlərlə daha yaxşı ifadə etməyi bacarırlar. Onlarda bu sahədə təcrübə olduğundan approksimasiya prosesi daha uğurlu alınır. Söz və anlayışların əhatə dairəsini və mənalarını isə qeyri-səlis çoxluqlar əmələ gətirir. Beləliklə, düşüncə prosesində insan öz fikrini demək üçün əslində onu qeyri-səlis çoxluqların köməyi ilə approksimasiya edir.

Beləliklə, deyə bilərik ki, Lütfi Zadə nəzəriyyələrinin əsas fəlsəfi mahiyyəti onların insan təfəkkürünü daha dürüst əks etdirməsindən və reallığa daha çox adekvat olmasından ibarətdir. Lütfi Zadə öz bacarığı, fəhmi, dərrakəsi ilə insan təfəkkürünün işləmə prinsiplərini və orada fəaliyyət göstərən obyektiv qanunauyğunluqları yaxşı başa düşdüyündən onların riyazi modellərini müvafiq simvollarla nisbətən daha adekvat şəkildə əks etdirə bilmişdir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. А.Е Алтунин, М.В.Семухин, Модели и алгоритми принятия решений в нечетких условиях. Издательство Тюменского государственного университета, 2002.
2. L.A.Zadeh. Fazzy sets. İnformation and control, 1965, vol 8, №3, pp. 338-353.
3. П. Вопенка,Математика в алтернативной теории множеств. Москва, «Мир», 1983.
4. А.Френкель, Н.Бар-Хиллел, Основание теории множеств. Москва, «Мир», 1969.

5. Ф.Хаусдороф. Теория множеств. Москва, 2014.
6. Л.Заде, Понятие лингвистической переменней и его приминение к принятие приближенних решений. Москва, «Мир», 1976.
7. B.Kosko ,Fuzzy thinking. The new science of fuzzy ljgic. New York, 1993.
8. Fridrix Engels,Təbiətin dialektikası. Bakı, "Azərnəşr" 1968, 360 s.
9. L.A.Zadeh. Outline of a New Approach to the Analysis of Complex System and Decision Processes –IEEE Trans, syst, Man. Cybern, vol SMC-3, 1973,Jan,p 28-44

Türkçe özet

Lütfi Zade'nin "gayri-selis" mantık ve çokluklar teorisinin metodolojik ve gnosolojik analizi

Dünyanın kültürel hazinesine birtakım bilimsel yenilikler yapan Lutfi Zade'nin yarattıkları insanın kendini anlamadaki en sezgisel yaklaşımdır ve çağdaş dünyanı temel keşifleri ve şaşırtıcı fikirleriyle etkilemiştir. Onları bir araya getirmek ve felsefi düşünce dilinde konuşmak da gereklidir.

Günümüzde, yirminci yüzyılın temel keşiflerinden biri, modern bilim çevrelerinde büyük bir otorite kazandıran bu büyük bilim insanı ve teorik düşünürün, yeni fikirleri aydınlattığı ve insan algısının ufkunu geleneksel, ikili Aristoteles mantığının ötesine yükselttiği yaygın olarak kabul edilmektedir.

Şu anda teorinin Japonya, Almanya, ABD, Rusya, Çin, Türkiye, Fransa ve diğer birçok ülkede yapılan çok çeşitli tartışmalara, konferanslara, sempozyumlara, bilimsel seminerlere konu olması tesadüfi değildir. Tek başına bu gerçek, dünya bilim adamları tarafından Lutfi Zadeh teorilerine verilen yüksek değerin çok önemli bir göstergesidir.

Summary in English

Lutfi Zadeh's fuzzy logic and methodological and epistemological analysis of set theory

To understand the essence of the work of Lutfi Zadeh, who introduced a number of scientific innovations into the treasury of world culture and had a great influence on his contemporaries with his fundamental discoveries and amazing ideas, as well as objectively assess the new impulses and directions that he brought to the public consciousness, it is first of all necessary to comprehend real, but also philosophical essence of discoveries, to sound them in the language of philosophical thinking.

The fuzzy logic of the great scientist and thinker, who has gained great authority in modern scientific circles, illuminating theoretical thinking from a new angle and significantly raising the horizons of human knowledge over the traditional binary logic of Aristotle, is accepted by world scientists with admiration and intensively studied as one of the fundamental discoveries of the twentieth century.

It is no coincidence that at present this theory has become the subject of wide discussion, the subject of dialogues at international conferences, symposia, scientific seminars, periodically held in Japan, Germany, the USA, Russia, China, Turkey, France and in a number of other countries. This fact itself is an important indicator of high appreciation by world scientists of the theories of Lutfi Zadeh.

Zusammenfassung auf Deutsch

Lutfi Zadehs logische, methodologische und erkenntnistheoretische Analyse der Mengenlehre

Das Wesen von Lutfi Zadehs Werk zu verstehen, der eine Reihe von wissenschaftlichen Innovationen in die Schatzkammer der Weltkultur und als großen Einfluss auf seine Zeitgenossen mit grundlegenden Entdeckungen und erstaunlichen Ideen einbrachte sowie die neuen Impulse und Richtungen objektiv einschätzte. das heißt, ins öffentliche Bewusstsein gebracht, ist es das allererste, was notwendig ist, echte, aber auch

philosophische Essenzen von Entdeckungen zu erfassen, um sie in der philosophischen Sprache zu klingen.

Die Logik des großen Wissenschaftlers und Denkers, der in modernen wissenschaftlichen Kreisen große Autorität erlangt hat, veranschaulicht das theoretische Denken aus einem neuen Blickwinkel und erweitert den Horizont menschlichen Wissens über die traditionelle binäre Logik des Aristoteles, die von Weltwissenschaftlern mit Bewunderung akzeptiert wird. und intensiv als eine der grundlegenden Entdeckungen des zwanzigsten Jahrhunderts untersucht.

Es ist kein Zufall, dass diese Theorie Gegenstand einer breiten Diskussion geworden ist, Gegenstand von Dialogen auf internationalen Konferenzen, Symposien und wissenschaftlichen Seminaren, die regelmäßig in Japan, Deutschland, den USA, Russland, China, der Türkei, Frankreich und in einer Reihe von Ländern stattfinden andere Länder. Diese Tatsache selbst ist ein wichtiger Indikator für die hohe Wertschätzung der Weltwissenschaftler von Lutfi Zadeh.

Résumé en français

Lutfi Zadeh analyse logique et méthodologique et épistémologique de la théorie des ensembles

Pour comprendre l'essence du travail de Lutfi Zadeh, qui a introduit un certain nombre d'innovations scientifiques dans le trésor de la culture mondiale et comme une grande influence sur ses contemporains avec des découvertes fondamentales et des idées étonnantes, ainsi que d'évaluer objectivement les nouvelles impulsions et directions. c'est-à-dire, porté à la conscience du public, il est d'abord nécessaire de comprendre les essences réelles, mais aussi philosophiques des découvertes, pour les sonder dans le langage philosophique.

La logique du grand scientifique et penseur, qui a acquis une grande autorité dans les cercles scientifiques modernes, illustre la pensée théorique sous un nouvel angle et améliore considérablement les horizons de la

connaissance humaine par rapport à la logique binaire traditionnelle d'Aristote, acceptée par les scientifiques du monde avec admiration. et intensivement étudié comme l'une des découvertes fondamentales du XXe siècle.

Ce n'est pas un hasard si cette théorie est devenue un sujet de discussion généralisé, le sujet de dialogues lors de conférences internationales, symposiums, séminaires scientifiques, tenus périodiquement au Japon, en Allemagne, aux États-Unis, en Russie, en Chine, en Turquie, en France et dans un certain nombre de autres pays. Ce fait lui-même est un indicateur important d'une grande appréciation par les scientifiques du monde de Lutfi Zadeh.

ملخص

منطق مبهم لطفی زاده و تحلیل سیستماتیک و شناختی وی از تئوری گروه

برای درک ذات کار لطفی زاده که تعدادی از نوآوری های علمی را وارد گنجینه فرهنگ جهانی کرده و با کشفیات اساسی و ایده های شگفت انگیز خود در معاصران تأثیر زیادی داشته است ، علاوه بر ارزیابی عینی از انگیزه ها و گرایش های جدیدی که باعث شده است تا او آگاهی عمومی را گسترش دهد ، لازم است ابتدا ذات اکتشافات واقعی ، اما فلسفی را درک کنید همچنین برای نشان دادن آن به زبان تفکر فلسفی.

منطق اسرارآمیز دانشمند و متفکر بزرگ ، که در محافل علمی مدرن قدرت بسیار خوبی کسب کرد ، اندیشه نظری را از زاویه ای جدید پرتاب کرد و افق دانش بشری را به خوبی بر منطق دوتایی سنتی ارسطو بالا برد ، مورد پذیرش محققان جهان با تحسین و مطالعه گسترده به عنوان یکی از اکتشافات اساسی در قرن بیستم.

تصادفی نیست که این نظریه در حال حاضر تبدیل به مبحث بحث گسترده و مبحث گفتگو ها در کنفرانس های بین المللی ، سمپوزها و سمپوزهای علمی شود که بصورت دوره ای در ژاپن ، آلمان ، ایالات متحده آمریکا ، روسیه ، چین ، ترکیه ، فرانسه و در تعداد دیگر کشورها برگزار می شود. این واقعیت به خودی خود نشانه مهمی از قدردانی از تئوری های بزرگ در جهان است

خلاصه

منطق فازی لطفی زاده و تحلیل روش شناختی و معرفت شناختی نظریه اکثریت

برای درک ذات کار لطفی زاده ، که تعدادی از نوآوری های علمی را وارد گنجینه فرهنگ جهانی کرده و با اکتشافات اساسی و ایده های شگفت انگیز خود در معاصران خود تأثیر فراوانی داشته و همچنین عینیانه و انگیزه های جدید را ارزیابی می کند. او که آگاهی عمومی را به ارمغان آورده است ، اول از همه لازم است که جوهرهای اکتشافات واقعی ، بلکه فلسفی اکتشافها را نیز درک کنیم ، تا آنها را به زبان تفکر فلسفی صدا کنیم.
منطق فازی دانشمند و اندیشمند بزرگ ، که در محافل علمی مدرن اقتدار بزرگی کسب کرده ، تفکر نظری را از زاویه ای جدید روشن می کند و به طور چشمگیری افق دانش بشر را براساس منطق باینری سنتی ارسطو بالا می برد ، توسط دانشمندان جهان با تحسین پذیرفته می شود. و به طور گسترده به عنوان یکی از اکتشافات اساسی قرن بیستم مورد مطالعه قرار گرفت.
تصادفی نیست که در حال حاضر این تئوری تبدیل به موضوع بحث گسترده شده است ، موضوع گفتگوها در کنفرانس های بین المللی ، سمپوزها ، سمینارهای علمی ، بصورت دوره

ORTA ƏSR AZƏRBAYCANININ DİNİ KOMPLEKSLƏRİ : XANƏGAHLAR

RAYİHƏ ƏMƏNZADƏ*

Açar sözlər: sufilik, memarlıq, vəqf əmlakı, portal kompozisiyası, məqbərə
Keywords: sufism, architecture, foundation property, portal composition, mausoleum.

Giriş

Müsəlman Şərqində xanəgahların meydana gəlməsi ilk Abbasi hökmdarlarının hakimiyyəti dövründə (750 - 945) sufilik təliminin geniş yayılması ilə əlaqədar idi. Tədqiqatçılar qeyd edir ki, sufilik "mürəkkəb bir hadisə kimi müsəlman dünyasının bütün həyatında öz dərin və silinməz izlərini qoydu" (1, s. 225). O, bir davranış təlimi olaraq İslamda mistik - asketizm doktrinalarını dini təcrübə və sufilərin gündəlik həyatında tətbiq etmək məqsədi daşıyırdı. Ən əsas xüsusiyyəti də ondan ibarətdir ki, "sufilik mahiyyət etibarı ilə tarixən onun mədəniyyətinə aid olan islam institutlarını yaradaraq onları inkişaf etdirdi" (2, s. 3). Xanəgahlar müsəlman cəmiyyətinin bir çox xüsusiyyətlərini özündə cəmləşdirmiş, bununla yanaşı, siyasət tarixində də olduqca vacib rol oynayırdı. Qərbi Avropanın dinşünas alimi L. Bəxtiyar ənənəvi sənətkarlıq istehsalı ilə məşğul olan yerli əhalinin sufi ordenlərinə cəlb olunduğunu daim vurğulayır (3, s.182).

* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Memarlıq üzrə elmlər doktoru

Xanəgahlar dini-mənəvi həyat mərkəzi olaraq İslam dininin mənəvi cəhətlərinə, mərasim və ayinlərə ciddi riayət olunan məkan kimi mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. Bununla yanaşı xanəgahlarda dövlət subsidiyaları və səxavətli vəqf əmlak sahibləri hesabına xeyriyyəçilik işləri də aparılırdı.

Sufilər Dar əl-İslamın sonsuz ərazilərində zəviyə, təkyə (təkkə), qübbə, dairə, dərgah, ribat kimi yerlərdə "...Uca Allaha ibadət etmək üçün yığışırdılar" (4, s. 83; 5, s. 146 - 150). Tədqiqatçılar qeyd edir ki, "müsəlman ibadətgahlarının funksiyaları, onların memarlıq üslubları kimi fərqli idi " (6, s. 268). Bu hal olduqca təbii idi, çünki bu dini tikililərin memarlıq üslublarına ölkələrin ictimai-siyasi inkişafı, etno-konfessiya xüsusiyyətləri və xalqların mədəni substrat spesifikliyi təsir göstərmişdir (7, s. 111). Maraqlıdır ki, regional sufilik və regional məktəblər (türk sufiliyi, fars sufliyi) anlayışı heç vaxt gündəmdən düşməmişdir (8, s. 8).

Orta əsr Azərbaycan memarlığında xanəgahlar ölkənin məfkurəvi və siyasi tarixindəki rolu ilə əlaqədar mühüm yer tuturdu. Xəlvətiyyə, Səfəviyyə, Sührəvərdiyə və digər sufi ordenləri orta əsr mənbələrində açıq şəkildə təsvir edilir. Artıq X əsrdə əl – Müqəddəsi Xoy və Ərdəbildə keçirilən sufi məclislərində iştirakını qeyd edirdi (9, s. 19). Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin dövründə dörd yüzə yaxın dini-xeyriyyə müəssisələri (zəviyə, ribat və xanəgah) fəaliyyət göstərirdi. Eyni vəziyyət Şirvanda da hökm sürürdü (10, s. 250; 11, s. 8). Bu rəqəmlər şişirdilmiş olsa da, olduqca diqqətçəkici görünür. Vinçenzo Alessandri Təbrizin doqquz məhəlləsinin sakinləri olan (təqribən 12 min nəfər) nemətulla və heydəriyyə təriqətlərinin nümayəndələri arasında ədavət olduğunu və davamlı toqquşmalar nəticəsində "...onların şeyx və müridlərinin müxtəlif ölkələrə səpələndiyini" bildirir (12).

Xanəgahların tikinti işləri xüsusi ayrılmış ərazilərdə aparılmasına baxmayaraq, bəzən onlar şəhərlərdə və yaşayış az olan kiçik qəsəbələrdə də inşa edilirdi. Xanəgahların tikintisi zamanı onun bədii memarlıq xüsusiyyətləri xüsusi ilə vurğulanırdı. Belə ki, tikili müdafiə xarakteri daşıyan hündür divarlarla əhatə edilir, kompleksin daxilində isə daş sütun və kenotaflardan (sandıq) ibarət nekropol və dövrünün məşhur adamlarının adları yazılmış epitafiyalar olurdu.

Şeyx türbəsi xanəgahın ideya-düşüncə mərkəzi olub konstruktiv cəhətdən məscidlə bir-birinə bağlı idi. Burada türbə və məscidin

birləşməsi ən çox rast gəlinən kompozisiyalardan biri hesab edilirdi. Yalnız məscidin içərisindən keçdikdən sonra türbəyə daxil olmaq olardı. Məscid və türbənin birləşdiyi sərhəd portalla əhatə olunurdu (13, c.85 – 89).

Pir Hüseyn xanəgahı (Pir Hüseyn ibn Abdullah ibn Übeydullah Şirvani) qədim Şamaxı-Salyan karvan yolunda yerləşən Navahı kəndi yaxınlığındakı ən tanınmış sufi mərkəzlərindən biri idi. Xanəgah Pirsaatçay keçidinin yaxınlığında (XII - XIV əsrlər) yerləşən mənzərəli bir ərazidə inşa edilmiş, qalalar və yüksək divarlarla əhatə olunmuşdur.

Xanəgah kompozisiyası XII - XIV əsrlərdə yaransa da, burada dəfələrlə yenidənqurma və təmir işləri aparılmışdır. Xanəgahların kompozisiya quruluşu onların fəaliyyəti ilə müəyyənləşmiş və dini mərasimlərin keçirilmə tələbi və qaydalarına uyğun olan binaların kompleksindən ibarət olmuşdur. Xanəgah ərazisində tikilən türbə ilə məscid arasında kiçik qaranlıq bir keçid, məscidin cənub hissəsindəki divarında isə düzbucaqlı plan quruluşuna malik mehrab yerləşir. Mehrab zəngin bədii yapma gəc naxışla, türbə isə çoxrəngli kaşı bəzəyi ilə tərtib olunmuşdur. Bütün bu xüsusiyyətlər xanəgahın bədii-estetik dəyərini daha da artırır (14, c.77).

Əlincə çayının yaxınlığındakı xanəgah (Naxçıvan MR) bir vaxtlar sufiliyin ən əsas və əhəmiyyətli mərkəzi, həm də ilahiyyatçı və şairlərə himayədarlıq edən müridlərin görüş yeri hesab edilirdi. Dağ silsiləsinin ətəyində yerləşən xanəgah (məqbərə, məscid) qədim nekropol ilə ahəngdar bir görünüş yaradır. Piramida formalı məqbərə (XII sonu - XIII əsrin əvvəlləri, memar Camal - ad-din) ona yaxın yerləşən sütun - günbəz kompozisiyalı məscidin üzərində inşa edilmişdir (1496). Mərkəzdə yerləşən iki sütun (təqribən 90 x 90-95 sm) namaz otağını üç hissəyə bölür. Sütunlar arasındakı məsafə, eləcə də onlardan divarlara qədər olan məsafə təxminən 3.10 - 3.20 m təşkil edir. Binanın xarici interyerindən fərqli olaraq, daxili tərtibatında kərpic və taxtadan istifadə edilmiş, məqbərənin giriş hissəsi П- formalı portal kompozisiya ilə tamamlanaraq içərisi parlaq firuzəyi rəngli kiçik kərpiclərdən ibarət olan daşlarla doldurulmuşdur. Məqbərənin mehrabı və ətrafındakı panellər oyma üsul ilə işlənmişdir. Biz bu cür nümunələri Azərbaycanın bir çox abidələrində (Mərənd, Cənubi Azərbaycan) görə bilərik (14, s. 96).

İki memarlıq nümunələrinin kompozisiya formasında birləşmə prinsipi Orta Asiya xənəkə nümunələri üçün xarakterikdir. Şeyx Seyfəddin

Səid Boxarzinin (d. 658-1260, XIII - XIV əsrlər) və Nəqşbəndi Şeyxinin məqbərələri üçün sonradan üzərində qüllələr olan qübbəli ziyarətxanalar tikildiyi üçün bu tikililər birləşdirilmiş bir memarlıq orqanizmini təmsil edirlər (15, s. 247).

Sufi kompleksləri təriqət üzvlərinin fəaliyyətinə və gündəlik həyatına, dini münasibətlərin tələblərinə və qaydalarına cavab verən binalar idi. Buraya ibadətə gələnlərin böyük əksəriyyəti nizam-intizam tələblərinə - tək ibadət etmək, zikr tapşırıqlarını yerinə yetirmək, ayıq-sayıq olmaq, oruc tutmaq və bir sıra qaydalara riayət edirdilər (5, s. 91).

Xanəgahlar funksional cəhətdən bir-biri ilə əlaqəli yaşayış məkanlarını birləşdirirdi. Kompleksə yaşayış üçün istifadə edilən hücrələr, ibadətlə bağlı tikililər (məscid, minarə), ayinlərin icrası üçün tikililər (zikrxana), ümumi toplantı üçün salon (camaatxana), çilləxana - 40 gün oruc tutmaq üçün, təsərrüfat təyinatlı yardımçı tikililər və s. daxil idi.

Böyük xanəgahların iki və ya daha çox həyəti olurdu. Hafiz Əbru Sultaniyədə (XIV əsr, Cənubi Azərbaycan) qoşa minarələri olan "1000 evlik" (hücrə) möhtəşəm portalı olan xanəgahı, bir mədrəsə və Dər-üş-Şəfa (xəstəxana) ilə birlikdə olan bütün xanəgah kompleksinin bir ansambl xarakteri daşıdığını xüsusilə vurğulayır. (16, s. 318).

Təbrizin şərq ətraflarında sahib-divan (vəzir) Rəşid-əd-Din tərəfindən Rab-ə-Rəşidi adlı universitet şəhərciyi salınmışdır (Təbriz, 1300). Vəqfin mülkü olan bu kompleks haqqında tədqiqatçı S. Bleyerin yazdıqları əsasında öyrənirik ki, burada bütün nəhəng ansamblın əsas tərkib hissələrindən biri olan xanəgahların yenidən qurulma işlərinə cəhd edilmişdir. Tədqiqatçı qeyd edir ki, fasadı böyük monumental portal şəklində hazırlanmış bu tikili mərkəzi ictimai otağı, eyvanı, həyətyanı sahəsində otaqları olan kvadrat şəkilli bina idi. Lakin bu binanın çox güman ki, daha əvvəllər nəhəng və qübbəli tikili olması da mümkündür. Mövcud otaqların bəziləri olduğundan daha yüksəklikdə yerləşirdi. Burada həm də portalın arxasında mətbəx, bir neçə otaq (sarayça və ya hücrə), vestibüllər və ya dəhlizlə ayrılmış şeyxin otağı vardı. (17, s. 272). S. Bleyer eyni zamanda "suffayi-buzurq" - böyük bir evan, "saxn" - iclas otağı, "tənəbi" - yay otağı, "şahənşahlar" – sufilərin ayinlərini izləmək üçün qonaqlara ayrılan xüsusi yerlər, "tabhana" - qış salonundan, bu salonun üstündə yerləşən, "təyinatı aydın olmayan"

“rəvzanat əl-həyət” dən, üzəri vestibüllərlə örtülən “dəhliz” lərdən bəhs edir. (17, s. 272).

16-cı əsrə aid Buxara vəqf sənədlərinin "oxunması"na əsaslanaraq çoxhəyətli xənəkələrin yenidən qurulmağa cəhd edildiyi bildirilir (18, s.129). Orta Asiya xənəkələrinə məxsus kompozisiyalara böyük kvadrat və ya çarpaz formalı mərkəzi zikrxana salonu və künclərdə yerləşdirilmiş iki mərtəbəli hücrələr, nadir hallarda isə iki və ya üç tərəfli qalereyalar xasdır (Fəyzabaddakı xənəkə) (19, s. 26).

Eyni dövrdə meydana gələn dini komplekslər özündə yüksək humanistik keyfiyyətləri birləşdirir. Bunlara Ərk və ya Əli Şah məscidini misal göstərmək olar (20, s.198). Bu komplekslər ilk baxışdan göründüyündən daha mürəkkəb kompozisiyaya malikdirlər. Burada ikicərgəli tağla əhatə edilmiş möhtəşəm dördeyvanlı kompleks yerləşir. Kompleksin tərkibinə hər iki tərəfdən simmetrik olan böyük bir məscid, mədrəsə, zəviyə, böyük su anbarı daxildir. Əl-Makrizi Əl-Əzhər məscidinin “sufilər üçün açıldığını” (5, c.30) və Qahirə məscidlərində olduğu kimi burada sufilər tərəfindən müxtəlif zikrlər təşkil edildiyi haqqında məlumat verir. (21,c.15,16).

Əhər şəhərində yerləşən (Cənubi Azərbaycan) Şeyx Şihabəddin Əhər (Mahmud ibn Əhməd Əhari, 625-695.H.) xanəgahı sadə, eyni zamanda mürəkkəb quruluş və formaya malikdir-daxili hissəsi geniş, xarici görkəmi isə monumentaldır. Xanəgahın mərkəzi hissəsini mərmər hasarla əhatə olunan düzbucaqlı bir həyət (24,15 x16,10 м) təşkil edir. Burada Şeyxin oyma məzar daşı olan kiçik qəbiristanlığı var. Xanəgahda ibadət qaydalarına uyğun olaraq, üzü qəbirlərə baxan insan təkbir (salam) oxumalıdır.

XV-XVI əsrlərdə yaranan Şeyx Şihabəddin Əhəri xanəgahının kompozisiya xüsusiyyətlərinə Türküstanda (Orta Asiya, 1399-1404) yerləşən Hoca Əhməd Yasevinin xanəgahında da təsadüf edilir. Bunlar bağların kölgəsində sufi zadəganlarının toplaşdığı mürəkkəb komplekslərdir. Bu komplekslər bir-biri ilə əlaqəli olan fərqli binalardan ibarətdir - məscid, camaatxana, kitabxana, çoxsaylı hücrə və s.

Orta əsr memarlığının ümumi inkişaf kontekstində, Azərbaycan memarlıq sənətinin görkəmli nümunəsi olan Ərdəbildə inşa edilən Şeyx Səfi əd-din (XIV-XVII əsrlər) dini kompleksi xüsusi yer tutur. Onun çoxgünbəzli quruluşu indi də şəhər üzərindən aydın şəkildə görünür. Bu mürəkkəb memarlıq incisi əvvəllər sufi xanəgahı kimi fəaliyyət göstərirdi. Abidə əsrlər boyu yaşamış və burada

dəfələrlə yenidənqurma və təmir işləri aparılmışdır. Onun kompozisiyasına ahəngdar şəkildə birləşdirilən– Cənnətsər məscidi (XIII əsr), Qəndilxana məscidi (XVI əsr), Şah İsmayıl (XVI əsr) və Çinnixana məqbərəsi (XVI əsr),digər inzibati və köməkçi binalar daxildir. Şeyx Səfi məqbərəsi (XIV əsr, memar Əvəz Məhəmməd oğlu) - düzbucaqlı həyət konfiqurasiyasına malikdir. 1318-ci il miniatürünə görə ("əbvab əl-bir", Qazaniyyə), bu dini kompleksin ideyası kompleks boyunca əhatə olunan hasarlarda və portallarda vurğulanmışdır. Qumbada getmək üçün portallarla ayrılmış bir neçə həyəti keçmək lazım gəlirdi.

Şeyx Səfi dini kompleksində “alt-qapı”, “zəncir-qapı”, “darvaza və mərmər” və nəhayət, kompleksin ən əsas və son həyəti yerləşir ki, bu monumental tikililər ucalan günbəzlərlə birləşərək həmahəng görünüş yaratmışdır. Türbəyə bitişik olan Qəndilxana məscidi (1526-7) tikilinin kompozisiya quruluşunda mühüm rol oynayır və türbə ilə üzvi şəkildə birləşir(13, s. 88).

Təriqət ardıcılları hər zaman məxsus olduqları təriqət şeyxlərinin fikirlərini fəal şəkildə təbliğ edirdilər. XIX əsrin sonlarında Qahirədə Orta Asiyadan olan qeyri ərəb mənşəli sufilərin və məğriblərin ibadət etdiyi 18 dini ibadətgah var idi. Tipik Misir təkiyəsinə misal olaraq, 1851-52-ci illərdə Qahirədə inşa edilən Nəqşbəndiyə dərviş ibadətgahını misal göstərmək olar. Misir hökmdarı hesabına satın alınan evlərin yerində Dil-as-samaka küçəsində sufilər üçün böyük bir kompleks-Şeyxin iqamətgahı, ibadətgah, quyu, yaşayış evləri (hücrələr) inşa edilmişdir. Təkiyənin içərisində bağ da salınmışdır (4, s. 32).

Qahirədə Gülşaniyə adlı dini tikili (Gülşaniyə dərgahı), habelə bir neçə zəviyyə inşa edilmişdir. Bu cür tikililər İskəndəriyyə, Hələb, Osmanlı Türkiyəsinin bir çox şəhərlərində (İstanbul, Urfa, Diyarbakır), Krım xanlığında da tikilmişdir. Şeyx Gülşaninin təlimləri Xəlvətiyyə məktəbinin və xüsusən də Seyyid Yəhya əş-Şamaxı əl-Bakuvi, əl – Xəlvəti təlimlərinin ideyalarına söykənirdi.(8, s. 29).

Memarlıq kompleksi Gülşaniyə dərgahının sahəsi o qədər böyük idi ki, Ö. Çələbinin burada olduğu vaxtlar 300 nəfər eyni anda burada dua edirmiş. (8, s. 33). Bu kompleksə sufi ayinlərinin icra olunması üçün tikililər, məscid, çoxsaylı hücrələr, bir sıra məişət və köməkçi obyektlər daxil edilmiş, sonradan İbrahim Gülşaninin məqbərəsi tikilmişdir. Övliya Çələbi Qahirədəki

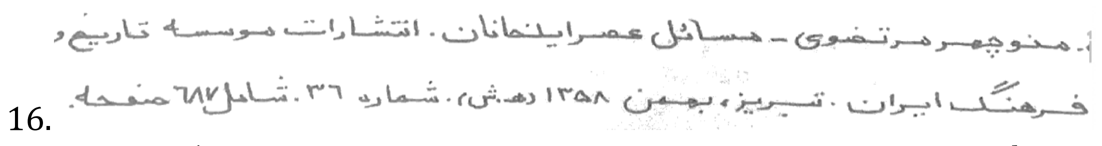
Gülşaniyə dərgahını belə təsvir edir: "İyirmi pilləli pilləkənlə dərgaha qalxmaq olar. İçəridə gözəl bir fəvvarə var. Buradan yeddi pilləli pilləkənlə həyətə qalxmaq olur. Mərmərlə örtülmüş həyətdə qübbə, İbrahim Gülşani və onun əcdadlarının məqbərəsi vardır. Həyətin kənarları boyunca dərviş hücrələrindən aşağıda sufi və digər təriqət nümayəndələrinin məzarları yerləşir. Bu məzarlar "fiskiyə"adlanır. Qübbədə dəbdəbəli çilçıraqlar və rəngbərəng lampalar var ki, onlar qızıl yazılarla bəzədilmişdir "(8 s. 33).

Trimingem yazırdı ki, "Xəlvətiyə sufiliyin ilkin təriqətlərindən biri hesab olunurdu" (5, s. 70). Rəvayətlərə görə, bu təriqətin əsasını İbrahim əl-Zahid Məhəmməd Nuru əl-Xəlvəti (Ömər, vəf. 800/1397) qoymuş və onun ardınca getməyə qərar verən sufilər üçün davranış qaydalarını tərtib etmişdir. Burada əsas diqqət "fərdi asketizm (zühd) və təkliyə" (halva) yönəlmişdir(5, s. 70). Bu sufi təriqəti bir sistem olaraq əvvəlcə Şirvanda, daha sonra ... bütün Azərbaycan ərazisinə yayılaraq Anadolunun bir çox tayfa və sufi icmalarına, sonra isə Suriya, Misir, Hicaz və Yəmənə yayılmışdır "(5, s. 70). Eyni zamanda Türkiyədəki bu təlimin əsas təbliğatçıları Hacı Bayram (1429-cu il) və Təbrizdən olan babası Ömər Ruşani (1487-ci il) (5, s. 71) idi. Övliya Çələbi yazırdı: "Bilikli insanlar bilirlər ki, böyük şeyxlər iki əsas təriqətə-xəlvəti və nəqşbəndilərə aiddirlər" (5, 85).

Görkəmli alim Seyid Yəhya Bakuvinin məqbərəsi Bakıdakı Şirvanşahlar Saray kompleksinin cənub həyətində yerləşir. Səkkizbucaqlı məqbərənin daxili sahəsi iki hissəyə bölünmüşdür. Aşağı hissə-kvadrat şəkilli türbə, yuxarı isə nisbətən böyük sahəni əhatə edərək içəri hissədən günbəz, xarici tərəfdən isə kompozisiyanı tamamlayan dörd və ya səkkizbucaqlı dam ilə örtülmüşdür.
Memarlığın vacib keyfiyyət sintezi və dekorativ-tətbiqi incəsənət xanəgahların əsas xüsusiyyətini təşkil edir. Dekorativ bəzək üsulu və üslublarından istifadə nəticəsində xanəgahlarda həqiqətən ahəngdar bir mühit yaradılmış, eyni zamanda dekorasiya bədii vasitə olaraq memarlığı yüksək səviyyədə qavramaq üçün kömək etmişdir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat :

---

1. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965
2. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989
3. Кириллина С.А. Эволюция египетских суфийских братств(XIX– начало XX в.)/ Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985
4. Кириллина С.А. Культово-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX – начало XX века)/. М., 1989
5. Дж.Тримингэм Суфийские ордены в исламе. М., 1989
6. Туякбаева Б.Т. Эпиграфический декор архитектурного комплекса Ахмеда Ясави. Алма – Ата, 1989
7. Кныш А. Д. Суфизм. Историографические очерки. М., 1991
8. Алескерова Н.Э. Суфийское братство Гюлшанийа. СПБ., 2002
9. Рзакулизаде С.Д. Мировоззрение Баба Кухи Бакуви. Баку, 1978
10. Гейдаров М.Х. Города и городское ремесло Азербайджана Баку, 1982
11. Nemət M. Azərbaycanda pirlər. Baki, 1992
12. http://netref.ru/fazlollah-istoriya-vzaimootnosheniya-irana-s-veneciej-vo-vtoro.html
13. Амензаде Р. Б. Композиционные закономерности монументальных сооружений Азербайджана XI- XV11 веков. Баку, 2007
14. Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана, М., 1963
15. Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. История искусств Узбекистана (с древнейших времен и до середины XIX в.). М.,1965
16. 
منوچهر مرتضوی - مسائل عصر ایلخانان. انتشارات موسسه تاریخ و
فرهنگ ایران. تبریز، بهمن ۱۳۵۸ (ه.ش). شماره ۳۶. شامل ۶۸۷ صفحه.
17. Стародуб Т.Х. Средневековая архитектура, связанннная с суфизмом: ханака, завия, такия/ Суфизм в контексте мусульманской культуры. М, 1989
18. Маньковская Л.Ю. Типологические основы зодчества Средней Азии (IX-начало XXв.). Ташкент,1980
19. Юсупова М.А. Бухарская школа зодчества XV – XVIIвв.(Особенности и динамика развития). Автореф. …дисс.док. арх.. М., 2000
20. Бархин М.Г. Архитектура и человек. М.,1979
21. Ислам. Энциклопедический слов

Türkçe

Ortaçağ Azerbaycan'ın Kült kompleksleri. Hanegah

Azerbaycan ortaçağ mimarisinin panoramasında hanegahlar, toplumun ideolojisinin ve sosyal-politik hayatının önemli rolüyle tamamen bağlantılı çok önemli bir yere sahiptir. Khanegah'ların ortaya çıkışı, Abbasi Halifleri döneminde, Müslümanların doğusundaki İslâm'ın göğsünde geniş bir tasavvuf-mistik-asfik eğilimin yaygınlaşmasıyla doğrudan koordine edilmiştir.

X yüzyılda, sufizm takipçilerinin sayısı arttıkça (Hoy ve Ardabil'deki tasavvuf majörleri), kurgâhlar arasında gerçekleşen Kengerler tarafından gerçekleştirilen öğretmen-morshitler tarafından tasavvur bilgisinin aktarılması gerçekleştiğinde, "Şeyh-murid" enstitüsünü şekillendirir. Aynı zamanda, dini-felsefi düşüncenin merkezleri olan bu yerler, vakf mülkünün cemaatinin yaşadığı toplumun bir parçası (batı-avrupa "orden") olarak büyük maddi imkanlara sahip büyük yardım merkezleri oluşturuyorlardı. Mekke'ye giden veren Hacılar, misyoner, kınaşlardaki tasavvuf fikirlerini ve tasavvufu çalışmalarını ilan etmeyi amaçlayan kasabada ve ülkelerde dolaşan hermitler için uzak bir yerleşim yerine ihtiyacları olurdu. Bunların sonuncusu "... en yükseklere ibadet amacıyla sufilerin emekli olduğu yerler" idi (Al-Macrizi), bunlar zaviya, tekke, kubbe, ribat, dargah, daira ve diğer fonksiyonlar ve "her zaman monoton olmayan" mimari yer ve üsluptaydılar.

Hanegahların kompozisyon kaynakları, kümesinin gereklilikleri ile şartlandırılmış yapıların işlevsel gerekliliği ve bir dizi belirleyici işaret ile tanımlanan dini yönlerin sırasına göre de farklılıkları vardı. Temanın değiştirilmesi, yapının (karmaşık) kompozisyonu tarafından belirlenen ana unsurların karşılıklı olarak yerleştirilmesidir. Sınırlı sayıda binanın bulunduğu "evsiz Tasavvuflar" önemli bir yere sahiptir. Bunlardan sadece birkaçı Alinja çay üzerindeki hanegah, Pirsaat çaydakı hanegah ve diğerleri de bize aittir. Önemli bir kalite - mimarlık ve dekoratif uygulamalı sanatın sentezleri içlerinde özellikle derin bir ses çıkarıyor ve stil çeşitliliği ve dekoratif süsleme yöntemlerinin kullanılması sonucunda orada gerçekten

uyumlu bir ortam yaratıldı. Sanatsal bir araç olarak dekor, en avantajlı mimari algısını destekledi.

Yaşamak için gerekli fonksiyonel olarak birbirine bağlı yapılar grubu - hicap, kült (cami, minare), ziller için salon binaları, zikr (zikrhane), majlisler (cemaathane), 40 günlük oruç (çillehane) ve diğerleri bunlara aittir.

Summary in English

The Cult complexes of medieval Azerbaijan. Khanegahs

In the panorama of medieval architecture of Azerbaijan khanegahs have a very significant place entirely connected with important role of ideology and social-political life of society. The appearance of khanegahs was directly co-ordinated with wide spreading of Sufism - mystic-ascetic tendency in the bosom of Islam in the countries of Moslem East in the period of Abbasid caliphs.

In the X century there grows the number of sufism followers (sufi majlises in Khoy and Ardabil), takes shape the institute "Sheikh-murid", when there happens the transmission of sufi knowledges by tutors-murshids realized in khanegahs in the course of a long time. They were at the same time the centres of religious-philosophic thought, there were centres of large charity having often great material means at the expence of vakf property a part of community (west-european "orden") lived in khanegahts, another one consisted of pilgrims performing hajj to Makkah, to remote dwelling-place for hermits wandering in town and countries with the purpose of missionary, proclaiming ideas and studies of sufism in khanegahs. The last ones were "...the places of retirement of sufis with the purpose of worship to the Most High." (Al-Macrizi), these are zaviya, takiya. kubba, ribat, dargah, daira and other functions and architectural expressions which were "not always monotonous" (Starodoub T)

The sources of composition of khanegahs should be searched in functional necessity of constructions the set of which is conditioned by requirements and the order of religious directions defined by a series of determining signs. Modifying of the theme is in mutual disposition of main elements

determined by the composition of the construction (complex). "Tasavvufs without dwelling " with a limited number of building's have an important place. Only a few of them including khanegah on Alinja-chai, khanegah on Pirsaat-chai and others have come down to us. An important quality - the synteses of architecture and decorative-applied art gets in them especially a deep sounding and as a result of the use of diversity of styles and methods of decorative ornament there was created a really harmonious environment. The decor as an artistic means promoted the most advantageous perception of architecture.

A group of functionally interconnected constructions necessary for living - hujras, cult (mosque, minaret), hall premises for zeals, zikr (zikrkhama), for majlises (jamaatkhana), 40-days fasting (chillakhana), household-subsidery premises.

Zusammenfassung auf Deutsch

Die Kultkomplexe des mittelalterlichen Aserbaidschan. Khanegahs

Im Panorama der mittelalterlichen Architektur Aserbaidschans haben die Khanegen einen sehr bedeutenden Platz, der mit der wichtigen Rolle der Ideologie und dem gesellschaftspolitischen Leben der Gesellschaft völlig verbunden ist. Das Auftreten von Khanegahs war direkt auf die weite Verbreitung des Sufismus abgestimmt - eine mystisch-asketische Tendenz im Herzen des Islam in den Ländern des muslimischen Ostens zur Zeit der abbasidischen Kalifen.

Im X Jahrhundert wächst die Zahl der Sufismus-Anhänger (Sufi Majlises in Khoy und Ardabil), das Institut "Sheikh-Murid" formt sich, wenn es zu der Weitergabe von Sufi-Kenntnissen durch Tutoren-Murshids kommt, die in Khanegahs im Laufe eines Jahrhunderts verwirklicht wurden lange Zeit. Sie waren gleichzeitig die Zentren des religiös-philosophischen Denkens, es gab Zentren großer Nächstenliebe, die oft über große materielle Mittel verfügten, auf deren Kosten ein Teil der Gemeinschaft (westeuropäischer „Orden“) in Khanegahts lebte, ein anderer bestand aus solchen von Pilgern,

die Hadsch nach Mekka aufführen, zu abgelegenen Wohnorten für Eremiten, die in der Stadt und in den Ländern umherwandern, um Missionare zu werden und Ideen und Studien zum Sufismus in Khanegahs zu verkünden. Die letzten waren "... die Ruhestandsorte der Sufis mit dem Ziel, den Allerhöchsten zu verehren." (Al-Macrizi), das sind zaviya, takiya. Kubba, Ribat, Dargah, Daira und andere Funktionen und architektonische Ausdrücke, die „nicht immer eintönig" waren (Starodoub T)

Die Quellen der Zusammensetzung von Khanega sollten nach funktionellen Notwendigkeiten von Konstruktionen durchsucht werden, deren Menge durch Anforderungen und die Reihenfolge der religiösen Richtungen bestimmt wird, die durch eine Reihe bestimmender Zeichen definiert sind. Die Änderung des Themas erfolgt in gegenseitiger Anordnung der Hauptelemente, die durch die Zusammensetzung der Konstruktion (des Komplexes) bestimmt werden. „Tasavvufs ohne Wohnung" mit einer begrenzten Anzahl von Gebäuden haben einen wichtigen Platz. Nur wenige von ihnen, darunter Khanegah auf Alinja-Chai, Khanegah auf Pirsaat-Chai und andere, sind zu uns gekommen. Eine wichtige Eigenschaft - die Synthesen von Architektur und dekorativer angewandter Kunst bekommen in ihnen besonders einen tiefen Klang und als Ergebnis der Verwendung der Vielfalt von Stilen und Methoden der dekorativen Verzierung wurde eine wirklich harmonische Umgebung geschaffen. Die Dekoration als künstlerisches Mittel förderte die vorteilhafteste Wahrnehmung der Architektur.

Eine Gruppe funktionell miteinander verbundener Konstruktionen, die zum Leben notwendig sind - hujras, Kult (Moschee, Minarett), Hallenräume für Eifer, zikr (zikrkhama), Majlises (jamaatkhana), 40-tägiges Fasten (chillakhana), Räumlichkeiten für Haushaltsunterstützung.

Résumé en français

Les complexes cultes de l'Azerbaïdjan médiéval. Khanegah

Dans le panorama de l'architecture médiévale de l'Azerbaïdjan, les khanegahs ont une place très importante entièrement liée au rôle important

de l'idéologie et de la vie socio-politique de la société. L'apparition des khanegahs était directement coordonnée avec une large diffusion du soufisme - tendance mystico-ascétique au sein de l'islam dans les pays de l'est musulman à l'époque des califes abbassides.

Au Xe siècle, le nombre d'adeptes du soufisme (majlis soufis à Khoy et Ardabil) croît, prend forme l'institut «Sheikh-murid», quand survient la transmission des savoirs soufis par les tuteurs-murshids réalisés dans les khanegahs au cours d'une Longtemps. Ils étaient en même temps les centres de la pensée religieuse et philosophique, il y avait des centres de grande charité ayant souvent de grands moyens matériels à la disposition des biens vakf une partie de la communauté («orden» ouest-européenne) vivait dans des khanegahts, une autre consistait des pèlerins exécutant le pèlerinage à La Mecque, dans des habitations isolées pour des ermites errant dans les villes et les pays dans le but de missionnaires, proclamant des idées et des études sur le soufisme dans les khanegahs. Les derniers étaient «... les lieux de retraite des soufis dans le but d'adorer le Très-Haut». (Al-Macrizi), ce sont les zaviya, takiya. kubba, ribat, dargah, daira et autres fonctions et expressions architecturales qui n'étaient «pas toujours monotones» (Starodoub T)

Les sources de composition des khanegahs doivent être recherchées dans la nécessité fonctionnelle de constructions dont l'ensemble est conditionné par des exigences et l'ordre des directions religieuses définies par une série de signes déterminants. La modification du thème est en disposition mutuelle des principaux éléments déterminés par la composition de la construction (complexe). Les «Tasavvufs sans habitation» avec un nombre limité de bâtiments occupent une place importante. Seuls quelques-uns d'entre eux, y compris khanegah sur Alinja-chai, khanegah sur Pirsaat-chai et d'autres, nous sont parvenus. Une qualité importante - les synteses de l'architecture et de l'art décoratif appliqué obtiennent en particulier un son profond et à la suite de l'utilisation de la diversité des styles et des méthodes d'ornement décoratif, il a été créé un environnement vraiment harmonieux. Le décor comme moyen artistique a favorisé la perception la plus avantageuse de l'architecture.

Un groupe de constructions fonctionnellement interconnectées nécessaires à la vie - hujras, culte (mosquée, minaret), locaux de la salle pour

les zélés, zikr (zikrkhama), pour les majlises (jamaatkhana), jeûne de 40 jours (chillakhana), locaux pour les ménages.

م لخص

الخانقاه الوسطى العصور في أذربيجان عبادة مجمع

بأهمية خانقاه يتمتع لأذربيجان الوسطى العصور في العمارة بانوراما في الاجتماعية والحياة الأيديولوجية المهمة الدور تمامًا مرتبطة كبيرة

من واسع انتشار مع مباشرة الخانقاه ظهور تنسيق تم. للمجتمع والسياسية المسلم الشرق بلدان في الإسلام حضن في نزعة - الصوفي نزعة - الصوفية العباسيين الخلفاء فترة في.

الصوفية المجالس) الصوفية أتباع من متزايد عدد هناك، العاشر القرن في انتقال يحدث عندما، "مريد الشيخ" معهد شكل يأخذ، (وأردبيل خوي في وقت. الخانجة في تحققوا الذين المرشد المعلمين قبل من الصوفية المعرفة هناك وكانت، الفلسفي - الديني الفكر مراكز نفسه الوقت في كانوا. طويل نفقة في كبيرة مادية وسائل الأحيان من كثير في لها كبيرة خيرية اكزمر وآخر، في يعيشون الذين (أوروبا الغرب) المجتمع من جزء vakf الممتلكات لناسك بعد عن المسكن إلى، المكرمة مكة إلى الحج أداء الحجاج من يتألف ودراسات فكار الأ وإعلان التبشير بهدف والبلدان البلدة في يتجولون الذين بغرض الصوفيين تقاعد أماكن..." آخرها وكانت. الخانجة في التصوف والرباط الكتبة. تكية، زاوية هي هذه، (مكريزي آل)."الأعلى إلى العبادة دائماً تكن لم" التي المعمارية والتعابير المهام من وغيرها والدايرة والدارجة (تيسي تارودوب) "رتبية

لـ لإنـ شاءات الـ وظـ يـ فـ يةالـ ضرورةفـ ي الـ خاذ جةتـ كويـ ن مـ صادر عن الـ بحث يـ ذ بغي
الـ ديـ ذ يةالاتـ جاهات وتـ رتـ يب بـ الـ مـ تطـ لـ بات مـ شروطةالـ مجموعةتـ كون الـ تي
الـ تـ صرف فـ ي هو الـ مو ضوع تـ عديـ ل .الـ محددة الـ علامات من سـ لـ سـ لةفـ ي الـ محددة
.(معـ قدة) الـ بـ ناء تـ كويـ ن تـ حددها الـ تي الـ رئـ يـ سـ يةلـ لعـ نا صر الـ مـ تـ بادل
الـ خاذ جةمـ نهم مـ نهم قـ لة .مهم مـ كان لـ ها الـ مـ باذ ي من محدود عدد مع مـ سـ كن دون تـ ا سافـ وف
الـ معماريـ ةالـ هـ ند سةتـ راكب - مهمةجودة .إلـ يـ نا أتـ وا قـ د وغـ يرهم الـ خاذ قاه ، الـ نهر عـ لـى
مجموعةلا سـ تخدام وذ تـ يجةالـ عمـ يق الـ سـ بر خصوصًا تـ كـ تـ سـ بها الـ زخرفـ ي والـ فن
.حقًا مـ تـ ناغمةذ ئةبـ ي إذ شاء تـ م ، الـ مزخرفـ ةالـ زخرفـ ةوطرق الأ سالـ يب من مـ تـ نوعة
.لـ لعمارة فـ ائـ دة الأكـ ثر الـ تـ صور عزز فـ ذ يةكو سـ يـ لةالـ ديـ كور

خلاصه

مجموعه ای از فرقه قرون وسطایی آذربایجان. خانقاه

در پانورامای معماری قرون وسطایی آذربایجان ، خانجیه از اهمیت زیادی برخوردار است که کاملاً با نقش مهم ایدئولوژی و زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه در ارتباط است. ظهور خانقاه مستقیماً با گسترش گسترده تصوف - گرایش صوفیان - تمایل به سینه اسلام در کشورهای خاورمیانه در دوره خلافت عباسی هماهنگ بود.
در قرن دهم ، تعداد بیشتری از پیروان صوفیان وجود دارند (شوراهای صوفیان در خوی و اردبیل) که شکل «مؤسسه شیخ مرید» را تشکیل می دهند ، وقتی انتقال دانش صوفیانه توسط معلمان راهنمایی که در مورد خانجا تحقیق می کردند صورت می گیرد. مدت طولانی در عین حال آنها مراکز تفکر دینی-فلسفی بودند و مراکز بزرگ خیریه ای وجود داشتند که غالباً وسایل و مواد مادی زیادی را به قیمت وکف بخشی از جامعه (اروپای غربی) که در آن زندگی می کردند ، داشتند و دیگری متشکل از زائرانی که حجاج را در مکه انجام می دادند ، به محل زندگی خود می روند. از راه دور برای مواهبانی که با هدف موعظه ، شهر و کشور را پرسه می زنند ، ایده ها و مطالعات خود را درباره تصوف در خانجا اعلام می کنند. آخرین مورد آن

QURAN ECAZININ FƏLSƏFİ MƏNA BAXIMINDAN ARAŞDIRILMASINDA QADİ ABDUL-CABBARIN ROLU

MƏMMƏDOVA KÖNÜL*

Açar sözlər: Ərəb ədəbiyyatı, Abbasilər dövrü, Quran ecazı, ədəbi tənqid.
Keywords: Arabic literature, Abbasid period, Ijaz of Koran, literatury criticism

Giriş

Allah kəlamının nüzulunun ilk vaxtlarından başlayaraq, ərəblər Quranın ecaz sirləri haqqında çox fikirləşmiş, bu məsələ onların diqqətini ciddi şəkildə cəlb etmişdir. Həm Sədri-İslam, həm Raşidi xəlifələri, həm Əməvilər dövrü və həm də Abbasilərin I dövründə yaşamış söz sahibləri və alimlər bu məsələ ilə bağlı ciddi şəkildə düşünür, onun mahiyyətini dərk etməyə çalışırdılar. Lakin Abbasilər II dövründə (862-1055) bu məsələ daha da geniş vüsət alaraq dövrün alimlərinin tədqiqat obyektinə çevrilməyə başladı. Beləliklə də, bu mövzuda bir çox mübahisəli fikirlər meydana çıxdı. Məsələn, ən-Nazzamın fikrinə görə, "Qurandanın dəlil və qəribəliklərini ehtiva edən ecazı bilavasitə onun qeyb aləminin məlumatları ilə bağlıdır. Onun yazılması və nizamına gəlincə, bu iş Allahın iradəsi ilə hər bir insana nəsib ola bilər. Quranın möcüzəsi də məhz

* Məmmədova Könül Əbülfəz qızı, Bakı Dövlət Universiteti, Şərqşünaslıq fakültəsi, E-mail: naznar82@gmail.com

onun insan təfəkkürü xaricində olan informasiya və xəbərləri bildirməsindədir. [18,22].

Ən-Nazzamın müəllimi əl-Cahizə gəlincə, o, həmin fikri qəbul etmədi və bildirdi ki, "ecaz məhz Quranın ifadə tərzi və onun nizam xüsusiyyəti ilə bağlıdır. Bütün bunları analiz edən əl-Cahiz sonda ilk dəfə olaraq "nizam nəzəriyyəsi" fikrini irəli sürmüşdür. O, Quranı, əsasən söz (ləfz) və məzmun cəhətdən tədqiq edərək, mənaya o qədər də önəm vermədi. Deməli, əl-Cahizin irəli sürdüyü "nizam nəzəriyyəsi" Quranı dilçilik, yəni dil tərkibləri və üslub baxımından öyrənməyə üstünlük verirdi. Sonra isə ər-Rumməni Quranın bəlağət ecazını öyrənməklə "məna"ya xüsusi diqqət ayırdı. Daha sonra əl-Baqillani Quran nizamının bir möcüzə olduğunu və Onun bütün bəşəriyyətin danışdığı və yazdığı üslubdan kənar bir nizamda nazil olduğunu sübut etdi. Lakin əl-Baqillani nizamda "məna"ya xüsusi önəm verdi. [19,75].

Göründüyü kimi, ecaz sahəsində yaranan mübahisəli məsələlər başqa bir problemin meydana gəlməsinə, bu da öz növbəsində ərəb mütəfəkkirləri və tənqidçiləri arasında "söz və məna" sahəsində mübahisələrə səbəb oldu. Beləliklə də, tədqiqatçılar bu məsələdə iki qola ayrılaraq, onlardan bir qismi Quran ecazını "söz"lə, digərləri isə "məna" ilə əlaqələndirdilər.

Quran ecazını "məna" ilə bağlayaraq, onu bu baxımdan təhlil edən alimlərdən biri də Əl-Qadi Abdul-Cabbar olmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, ədib Quran ayələrindəki fəlsəfi mənları tədqiq etməyə daha çox üstünlük vermişdir.

Təxminən 100 il ömür sürmüş Abdul-Cabbar 1025-ci ildə vəfat etmişdir. [29,88].

Əs-Siyuti özünün "طبقات المفسرين" "Müfəssirlər təbəqəsi" kitabında Əl-Qadi Abdul-Cabbarın məşhur Quran müfəssirlərindən olduğunu qeyd edir və bildirir ki, mötəzilə şeyxlərindən olan Abdul-Cabbar Məhəmməd əl-Qəzvininin tələbəsi olmuşdur. [17,59].

Əs-Səmani bildirir ki, uzun ömür sürmüş əl-Qəzvini dövrünün ən böyük müfəssirlərdən hesab olunur. O, Qurani-Kərimi geniş şəkildə təfsir etmiş və bu təfsir təxminən 300 cilddən artıq kitabı əhatə etmişdir. Onlardan yeddisi təkcə "əl-Fatihə" surəsinin təfsirinə həsr olunmuşdur. [17,60].

İbn əl-Nəccar əl-Qəzvini haqqında deyir: "O, təfsir sahəsinin bilicisi olmuş, bütün ömrünü Quranın təfsirinə həsr etmiş, belə ki, 500 cildlik Quran təfsirini

yazmışdır. Bu cildlərdən biri təkcə “Əl-Bəqərə” surəsinin 102-ci ayəsinə həsr olunmuşdur. [17,64].

Şübhəsiz ki, belə bir müəllimin tələbəsi də öz biliyi ilə digərlərindən fərqlənməli idi. Qeyd edək ki, Abdul-Cabbar Quran elməri və təfsir sahəsində digərlərinə bir nümunə olmuşdur. Misir alimi Adnan Zərzur ədibin "متشابه القرآن" əsərini iki cilddə araşdırdı və bu əsəri Qahirədə "دار التراث" mətbəəsində çap etdirdi.

Abdul-Cabbarın ikinci əsəri "تنزيه القرآن عن المطاعن" “Quranın təhriflərdən təmizlənməsi” adlanır. Bu əsər isə Beyrutda "دار النهضة" mətbəəsində nəşr olunmuşdur.

Qeyd edək ki, Abdul-Cabbar Quranı özünün şəxsi fikirlərinə əsasən təfsir etmişdir. Onun fiqh elmi sahəsində də məşhur olduğu söylənilir. Tacəddin əs-Subki onun haqqında özünün "طبقات الشافعية الكبرى" əsərində deyir: “Abdul-Cabbar dövrünün mötəzilə imamı hesab olunurdu, Şafii məzhəbinin bütün qayda-qanunlarına riayət edirdi. Onun “Fiqh” və “üsul” elmlərinə aid əsərlər yazmasına baxmayaraq, onlar bizim dövrümüzə gəlib çatmamışdır. Lakin həmin kitablar haqqında məlumatlara ədibin digər əsərlərində rast gələ bilirik” [16, 97].

Qeyd edək ki, Abdul-Cabbarın bizə gəlib çatan əsərləri arasında " المغني" ən mühüm əsəri hesab olunur. İyirmi cilddən ibarət olan əsərin on dörd cildi (4,5,6,7,8,9,11,12,13,14,15,16,17,20) dövrümüzə gəlib çatmışdır. Əsərin on altıncı cildi məhz Quranın ecazı məsələsinə həsr olunmuşdur.

" المغني" əsərinin təhlili

Ağıl və elm.

Müəllif əsərdə əsasən beş üsul (التوحيد،العدل، النبوة، الإمامة، المعاد) haqqında ətraflı danışmışdır. Buna görə də bəzi mənbələr əsəri "شرح الأصول الخمسة" adlandırırlar. Müəllif əsərdə əvvəlcə Allahın tək olmasından (التوحيد) söhbət açır və bildirir ki, Allahın təkliyini dərk etmək üçün birinci növbədə insanda ağıl, düşüncə olmalıdır. Bu fikir təkcə sözlə deyil, idrak və məntiqlə həyata keçməlidir. Ona görə də mötəzilədə “ağıl” Allahın tək olmasını dərk etmək üçün birinci vasitə hesab olunur. Çünki Allah-Təala bütün insanlara onun tək olmasını dərk etmək hissini vermişdir. Mötəzililər Allahın tək olmasını iki cəhətdən əsaslandırırlar:

Əqli idrak – yəni Allahın tək olması ağıl vasitəsilə dərk olunur.

Ədalətlə - yəni Allah bütün insanlara bu hissi dərk etməyi eyni bərabərlikdə bəxş etmişdir.

Qeyd edək ki, Allahın təkliyini dərk etmək üçün Onu tanımaq lazımdır. “Ədalət” isə insan və onun azadlığı ilə bağlıdır, yəni əgər Allah sənə ağıl veribsə, onda onun təkliyini niyə dərk etməməlisən?!

Abdul-Cabbar “ağla” (العقل) belə tərif verir: “Bütün elmlər – nəzəriyyə, sübut, dəlil gətirmə, həyata keçirmə və s. ağlın məhsuludur. Ola bilsin ki, sadaladıqlarımız digər elmlərin yaranmasına da bir vasitə olsun. Hər hansı bir insanda mütləq hansısa bir elm vardır. Lakin o, bu elmi ağılla istifadə etməlidir. Mötəzililər ağılla elmi bir-birindən ayırmamış və beləliklə də, onlar Allahın tək olmasını ağıl və elmlə bağlamışlar. [23,11].

Abdul-Cabbar göstərir ki, ağıl elmləri əldə etməkdə qüdrətli bir cihazdır. [30,81]. Ya bu cihazla başladığın işi axıra çatdırırsan, ya da yarıda qoyursan. Əgər axıra çatdırırsansa, onda demək olar ki, bu iş cihazla həyata keçmşdir. Bu fikri yarıda qalan işə aid etmək olmaz. Həmçinin “qəlb” də bu elmi dərk etməlidir, əks halda bunu cihaz adlandırmaq olmaz. Beləliklə elmləri öyrənmək üçün insanda ağlın və qəlbin olması mütləqdir.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, mötəzilə düşüncəsinə görə, Allahın təkliyini dərk etmək üçün insanda ağıl və elm olmalıdır. Bu iki xüsusiyyətə sahib olan insan üçün Allahın təkliyini dərk etmək çətin olmaz. Əgər hər hansı bir insan tam ağla, yəni müəyyən elmlərə sahibdirsə, onda o, ağıllı və bacarıqlı insan hesab olunar. Əgər bir insanın ki, elmi yoxdur, deməli bu adamın ağlı da azdır və o, bacarıqsız insan hesab olunur. Ona görə də mötəzililər ağıl və elmin bir-birinə sıx bağlı olduğunu qeyd edirlər. Onların fikrinə görə, insan öz ağlı və elmi ilə Allahın ədalətli olduğunu dərk edir və bu, insan azadlığı vasitəsilə həyata keçir. [20, 290-299].

Əsərdə ücüncü mövzu “ən-nubuvvət” (النبوة) və ya “vəhy” (الوحي) və yaxud da “kəlam”dır (الكلام) . Müəllif bütün bunlar haqqında əsərin “möcüzə” fəslində bəhs edir. O bildirir ki, “ən-nubuvvət” “tövhid” və “ədalət”dən sonra gəlir. Biz Allahın təkliyini və ədalətli olmasını ağılla dərk edir, sonra isə “vəhy” (kəlam) vasitəsilə onların (tövhid və ədalətin) mahiyyətini başa düşürük. Tövhid və ədaləti dərk etməyən ən-nubuvvətı da dərk edə bilməz. Ən-Nubuvvət kəlam və dil istilahları ilə həyata keçməlidir.

Dil istilahı ilə. Hz.Peyğəmbərin (s) danışıqları Allah kəlamıdır. Bu kalam Allahın gözəl sifətlərini – yaradan, düzgün yol göstərən, ruzi verən və s. göstərir.

Kəlam istilahı ilə. "Kəlam" hadisələrlə əlaqədar olub Allah və bəşər övladının bir-birinə bənzərliyini inkar etməyə çalışır. Mötəzililərə görə bu istilah həm maddi, həm də hissi olmalıdır. [24,139].

Abdul-Cabbar bu haqda Əbu Haşim əl-Cəbəinin belə dediyini bildirir: "Ağıllı insanlar nə istədiklərini başqalarına bildirməkdən çəkinmirlər. Çünki onlar nə danışdıqlarını yaxşı bilirlər və onların bu xüsusiyyəti digərlərindən fərqlidir. Onlar bu sahəni hərtərəfli bilirlər. Məsələn, mənzum şəkildə danışmaları, səsləri düzgün bölmələri və s. Bütün bunlar maddi və hissi şəkildə həyata keçir. İnsan fikirlərini tez-tez təkrar etməklə məqsədinə daha tez çatır və bununla öz bacarığını nümayiş etdirmiş olur. Biz bunu uşağın yavaş-yavaş böyüyüb öz valideynlərinin dilini öyrənməsinə bənzədirik. Bütün bunlar uşaqla valideyn arasında maddi və hissi şəkildə həyata keçir. Allahla Hz.Peyğəmbər (s) arasındakı əlaqə də məhz bu şəkildə olmuşdur". [25,102].

Mötəzililər qeyd edirlər ki, "ədəbi dil" məhz Allah kəlamından sonra yarandı. Onların fikrinə görə, Allah kəlamı qədim deyil, yenidir və bu sözlər bütün bəşəriyyət üçün faydalıdır. Əks təqdirdə, onlar adi insan sözündən fərqlənməzdi.

Hz.Peyğəmbər (s) əqli nəzərlə Allahın kəlamının nəzərdə tutduğu mənaları dəqiqliyi ilə dərk etdikdən sonra onu insanlara çatdırırdı. Əgər onda bu bilik və istedad olmasaydı, O, Allah-Təala tərəfindən belə bir məsuliyyətli missiyadan ötrü seçilməzdi. Bu bilik onun yüksək fitri zəkasının məhsuludur. Qeyd edək ki, bu kəlam Hz. Peyğəmbərə (s) "vəhy" vasitəsilə çatdırılmışdır. [20,240-243].

Məcaz

Abdul-Cabbar öz əsərində "məcaz" mövzusundan bəhs edərək bildirmişdir ki, söz özünün əsli, həqiqi mənasında deyil, başqa mənada işlənirsə, onda o məcazi məna daşıyır. Əksinə söz əsli, həqiqi mənasından başqa, digər bir mənada işlənə bilmirsə, həmin söz məcazi məna daşıya bilməz. [26,255].

Müəllifin fikrinə görə, sözün özünün həqiqi mənası yoxdursa, onda həmin söz məcazi mənada da işlənə bilməz. Bu, məcazda əsas məsələ hesab olunur. Burada sözün həqiqi mənası öz yerində qalmaqla, o, məcazi mənada işlənərək digər məna çalarları bildirir. Həqiqət məcazın işlədilməsində bir meyardır. Bu fikri "dil"ə də aid etmək olar. Çünki həqiqi məna dil üçün də bir meyar hesab olunur. Beləliklə, həqiqi qalmaqla məcazi mənada işlənən söz dilin bütün qayda-qanunlarına tabe olur.

Abdul-Cabbarın nəzəriyyəsinə əsasən həqiqi məna ilə məcazi məna bir-biri ilə əlaqəli olmalıdır. Onun fikrinə görə, bu əlaqə “bənzərlik” (المشابهة) əlaqəsi adlanır və məcaz istiarənin tərkibində öyrənilməlidir. [20,256]. Bu fikri sonralar digər bəlağət alimləri də təsdiq etmişlər.

Abdul-Cabbarın Quranda məcazın işlənməsi ilə bağlı bir çox maraqlı fikirləri vardır. Məsələn, müəllif Allah-Təalanı “şiddət göstərən” kimi vəsf edənlərə kəskin mövqedə dayanmış və bildirmişdi ki, “şiddət” müəyyən mənada “qəddar” sözünü xatırladır. O, aşağıdakı ayədə Allah-Təalanın Özünü necə vəsf etdiyini vurğulayır.

"...وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً" (الجن:28)

“...(Allah) onlarda olanların hamısını (peyğəmbərlərin əhvalatını və bütün əməllərini Öz elmi ilə) ehtiva etmişdir. O, hər şeyi bir-bir sayıb yazmışdır (təsbit etmişdir)!" (Əl-Cinn:28)

Abdul-Cabbarın fikrinə görə, bu ayədə "أحاط" sözü məcazdır. Çünki bu söz həqiqətdə “bir şeyi əhatə etmək “ deməkdir və əslində cansızlara aid olunan bir sözdür. Allah ona görə bu sözü özünə aid etmişdir ki, bütün məlumatlar Onda cəm olunmuşdur. Deməli, Uca Yaradan hər şeyi biləndir. Bu, ancaq Allaha aid olan bir xüsusiyyətdir. Aşağıdakı ayə bu fikri təsdiq edir:

"...وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ..." (البقرة:255)

“Onlar (yaranmışlar)... heç bir şey qavraya bilməzlər...” (Əl-Bəqərə:255)

Abdul-Cabbar bildirir ki, yuxarıda göstərilən hər iki ayədə həqiqi məna ilə məcazi məna arasında bir uyğunluq vardır. Mənalar arsında olan bu əlaqə “istiarə”dir. [27, 227-228].

Abdul-Cabbarın fikrinə görə, dilin qayda-qanunlarını bilmədən məcazi düzgün işlətmək olmaz. Bir dəfə ədibdən soruşurlar: “Nəyə görə Allah-Təalanın kitabında məcaz işləndiyi halda, biz həmin məcazlardan ərəb şeirində və nəsrində görə bilmirik? O, bu sualın cavabında deyir: “Ola bilər ki, ərəblər də öz danışıqlarında Qurandakı məcazlardan və ya ona bənzər məcazlardan istifadə etmişlər, lakin biz ərəblərin bütün danışıqları ilə tanış olmadığımız üçün onların barəsində də məlumatımız azdır. Bu məsələ ilə bağlı Quranın özünə müraciət etsək, orada Allah kəlamının məhz ərəb dilində açıq-aşkar nazil olduğunun və bu dilə aid xüsusiyyətləri ehtiva etdiyinin şahidi ola bilərik. [24, 254].

Möhkəm və mutəşəbeh ayələr

Allah-Təala Qurani-Kərimin ayələrini vəsf edərək onların bütünlüklə möhkəm ayələr olduğunu bildirir:

"الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" (هود:1)

"Əlif, Lam, Ra! Bu, ayələri hikmət sahibi, (hər şeydən) agah olan (Allah) tərəfindən təsbit olunmuş, sonra da müfəssəl izah edilmiş bir Kitabdır" (Hud:1)

Başqa bir yerdə isə, Öz Kitabını, yəni Qurani-Kərimi vəsf edərək onun mutəşəbeh olduğunu vurğulayır:

"اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ" (الزمر:23)

"Allah sözün ən gözəlini (Quranı, ayələri) bir-birinə bənzər, (xəbərləri və hekayətləri, əmrləri və qadağanları, vədləri və təhdidləri) təkrarlanan bir kitab şəklində nazil etdi. Ondan (Quranın təhdidlərindən) Rəbbindən qorxanların tükləri biz-biz olar. Allahın zikrindən (öyüd-nəsihətlərindən, vədlərindən) sonra ürəkləri yerinə gəlib qorxuları gedər. Bu (Quran) Allahın hidayətidir. Onunla istədiyini doğru yola yönəldər. Allahın (küfr edəcəyini əzəldən bildiyi üçün) yoldan çıxartdığı kimsəyə isə heç bir yol göstərən olmaz!" (Hud:23)

Digər bir məqamda isə, Uca Yaradan Qurani-Kərimin ayələrindən bəhs edərək onlardan bəzilərinin möhkəm, bəzilərinin isə mutəşəbeh olduğunu bildirir. Məsələn:

"هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ" (آل عمران:7)

"(Ya Rəsulum!) Sənə Kitabı (Quranı) nazil edən Odur. Onun (Kitabın) bir hissəsi (Quranın əslini, əsasını təşkil edən) möhkəm (mənası aydın, hökmü bəlli), digər qismi isə mütəşabih (çətin anlaşılan, dəqiq mənası bilinməyən, məğzi bəlli olmayan) ayələrdir. Ürəklərində əyrilik (şəkk-şübhə) olanlar fitnə-fəsad salmaq və istədikləri kimi məna vermək məqsədilə mütəşabih ayələrə uyarlar (tabe olarlar). Halbuki onların yozumunu (həqiqi mənasını) Allahdan (yaxud Allahdan və elmdə qüvvətli olanlardan) başqa heç kəs bilməz. Elmdə qüvvətli olanlar isə: " Biz onlara iman gətirdik, onların hamısı Rəbbimizin dərgahındandır", – deyərlər. Bunları ancaq ağıllı adamlar dərk edərlər." (Ali İmran:7) [21,421].

Abdul-Cabbar bildirir ki, möhkəm və mutaşabeh ayələrdən məqsəd heç də birinin digəri vasitəsi ilə qəbul olunması və ya birini digiri vasitəsi ilə təfsir etmək deyildir. Əl-Qurtubi Hud surəsinin birinci ayəsinin (هود:1) "...أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ..." təfsirində Qutadanın daha doğru mövqedən çıxış etdiyini bildirərək onun

fikirlərini misal çəkir: “Möhkəm ayələr hökmün aydın göstərildiyi batildən, ziddiyyətdən və fəsaddan əsər əlamətin olmdığı ayələrdir”. [13, 25].

Əl-Baydavi də bu fikirləri təsdiqləyərək bildirir ki, Hud surəsinin birinci ayəsində söz və məna nizamla gəlmiş, orada şübhəyə heç bir yer yoxdur və nəsxdən kənardır. [32,451].

İbn Kəsir isə deyir: “Bu ayə söz (ləfz) baxımından möhkəm, məna baxımından isə müfəssəl və genişdir. Ayədəki sözlər həm şəkli, həm də məna baxımından tam verilmişdir”. [14,432].

Bütün bu fikirləri bir araya gətirən Abdul-Cabbar deyir: “Kitabdakı bütün ayələr şübhənin və ziddiyyətin yaxın düşə bilməyəcəyi ecaz xüsusiyyətini daşıyır”. [28,20].

Mutəşəbeh ayələrə gəldikdə, İbn əl-Cauzi iki fikir söyləyir: 1) iki müxtəlif ayə həm hərflə, həm də sözlə bir-birinə oxşayır; 2) bir ayə digər bir ayəni tamamlayır, burada yenə də əks, ixtilaf yoxdur. [22,175].

Əl-Qurtubi isə belə deyir: “Quran ayələri bir-birinə gözəlliyk və ehtiva etdiyi hökm baxımından bir-birinə bənzəyir, başqa sözlə desək, onlardan bəziləri digərlərini təsdiqləyir. Bu məsələdə ziddiyyət və ixtilaf yoxdur.” [13,249].

Qutadaya gəlincə isə, o, ayələrin ehtiva etdiyi hərflər baxımından uyğunluğunu vurğulayır və bütün peyğəmbərlərə nazil olmuş kitablarda əmr və qadağaların bir-birini tamamladığını və bir-birinə bənzədiyini bildirir.

Bütün bunlar nazil edilmiş xəbərlərdə ümumi bir hal olduğu üçün ecaz xüsusiyyəti daşıyır.

Tədiqatımızın mövzusu olan bəzi ayələrin möhkəm, bəzilərinin isə mutəşəbeh olması məsələsi ilə bağlı alimlər arasında müxtəlif fikirlər vardır və onlar bu barədə müəyyən mənada razılığa gələ bilməmişlər. Bu məsələdə ciddi araşdırma aparmış və bu haqda tutarlı dəlillər gətirənlərdən biri də Abdul-Cabbar olmuşdur.

Onun fikrinə görə, möhkəm ayələr məhz “nasix” ayələr hesab olunur. Möhkəm ayələrin nasix ayələr olması fikrini söyləyənlər arasında Abdulla ibn Məsud, İbn Abbas, əd-Dahhak ibn Məzahim, Qutada ibn Dəamə və ər-Rəbi ibn Ənəsin adlarını qeyd etmək olar. Əd-Dahhak ibn Məsudun bu kimi fikirlərin Quranın şəninə xələl gətirməsi barədə dediklərini dəstəkləyərək Quran ayələrinin nasix və mənsuxa bölünməsini qəbul etmir. Bütün bunlardan sonra

belə qərara gəlir ki, möhkəm ayələr nə nəsx olunur, nə də nəsx olunmuş ayələrə bənzəyir. Onun bu fikrini Qutada da dəstəkləyir.

Abdul-Cabbar İbn Məsuda aid edilən bu fikrə cavab olaraq bildirir: "Nasixin möhkəm, mənsuxun isə mutəşəbeh olması fikri həqiqətdən uzaqdır. Çünki dil bu üslubu qəbul etmir. Ola bilər ki, zahirən nəzərdə tutulan bir mənaya aid olduğu üçün mənsux möhkəm, nasix isə öz-özlüyündə müstəqil olmadığı üçün mutəşəbeh olsun. [31,173].

İbn Abbas göstərir ki, möhkəm ayələr ancaq Əl-Ənam surəsinin üç ayəsi (151, 152, 153) və əl-İsra surəsinin bir ayəsidir (23).

Əl-Bəğavi öz təfsirində İbn Abbasa aid edilən belə bir fikri qeyd edir ki, "mutəşəbeh surələrin əvvəlindəki muqattaa hərfləridir." [15, 279].

Abdul-Cabbar surələrin əvvəlindəki muqattaa hərflərin mutəşəbeh ayələr olması barədə fikirlərə cavab verərək bildirir: "Allahın surələrin əvvəlində nazil etdiyi المص (Əl-Əraf:1), الم altı surənin (əl-Bəqərə, Ali İmran, Əl-Ənkəbut, ər-Rum, Loğman və Səcdə) və s. kimi muqattaa hərflər mutəşəbeh deyil. Allah-Təalanın bu hərfləri verməkdə məqsədi nazil olmuş Kitabın bu hərflərdən yarandığını bəyan etməkdir. Bu hərflər vasitəsilə müqəddəs Kitabın fəsahət və ecazı bildirilir ki, bunu da heç bir bəşər övladı yarada bilməz. Bir şəxsin Allah kəlamının insanların danışdıqları dildə nazil olmadığını bildirdiyi zaman, onun yanlışlığa yol verdiyini deyə bilərik. Çünki bu kitab açıq-aydın ərəb dilində nazil olmuşdur. Onun insan dilindən fərqi ayələrinin möhkəm olmasıdır. [28,16-17].

İbn Atiyə (ابن عطية), Sufyan əs-Sauri (سفيان الثوري), Cabir bin Abdullah bin Riab (جابر بن عبد الله بن رئاب) kimi dövrün alimləri belə fikirləşirdilər ki, möhkəm ayələri tam şəkildə başa düşmək mümkün deyil, orada yalnız Allah-Təalanın nə demək istədiyini təxminən anlamaq olur. Çünki bütün elmlər ancaq Ona məxsusdur. Həmçinin bu fikri mutəşəbeh ayələrə də aid etmək olar. Bu ayələrin də elmini indiyə qədər tam şəkildə açıqlayan olmamışdır. Məsələn: "Qiyamət günü", " Yəcuc, Məcuc xalqları", "əd-Dəccəl", "İsanın nüzulu", "Muqatta hərfləri" və s. Bütün bunlar qeyb aləminə məxsus məsələlər olduğu üçün bilavasitə Allahın elminə aiddir və onların şərhi insan təfəkkürünün fövqündədir.

Abdul-Cabbar yuxarıdakı fikirlərlə razılaşmayaraq bildirdi ki, Allah-Təalanın sözlərində bəndələri üçün bir fayda vardır. O, bəndələri ilə elmlə danışmışdır ki, onlar Ona inansın və iman gətirsinlər. Əgər Onun sözündə fayda olmasaydı, onda bəndələrinə müraciət etməzdi. Allah bu müraciətini həm

təkidlə və həm də qorxutmaqla həyata keçirmişdir. Bu işdə məqsəd bəndələrinin xeyrinə onlara kömək etmək, düzgün yola çəkmək olmuşdur.

Abdul-Cabbarın fikrinə görə, ayələr bir-birinə məqsədsiz şəkildə (hidayət, şəfa, bəyan və s. baxımından) bənzədilərsə, onlar mutəşəbeh ayələr hesab oluna bilməz. Məqsədsiz şəkildə ayələri təfsir etmək özü qəbahət bir iş hesab olunur. Çünki Allah-Təala nəzərdə tutduğunu insanlara müəyyən vasitə və üsullarla çatdırır. İnsanların müəyyən məsələdə çaşa biləcəklərini nəzərə alan Rəbbimiz istədiklərini zahiri mənalarla deyil, bəzi hallarda məcazla çatdırmağa üstünlük verir.

Abdul-Cabbar bildirir ki, mutəşəbeh və möhkəm ayələri bir-birindən yalnız ağıl və dil ilə ayırmaq mümkündür. Əgər Qurandakı kəlamları insan öz ağlı ilə dərk edirsə, onlar möhkəm ayələr hesab olunur, əgər dərk etmədən zahiri görünüşə görə ayələri bir-birinə oxşadırsansa, onları mutəşəbeh ayələrə aid etmək olar. Burada insan bu ayələri dərk etmək üçün onu araşdırmalı, təfsir etməlidir. Müəllif möhkəm ayələrin dilinin xüsusi şəkildə fərqləndiyini, mutəşəbeh ayələrin isə eşitmə yolu ilə bir-birinə bənzədildiyini bildirir. Ona görə də Abdul-Cabbar dəqiq ayələrə möhkəm adını verdi, bunu dildə sübut etdi və bildirdi ki, möhkəm ayələri müəyyən etmək üçün mütləq dil qaydalarını bilməli və ya əqli idrakımızın köməyindən istifadə etməliyik. Məsələn:

"قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" (الإخلاص:1)

“(Ya Peyğəmbər! Allahın zatı və sifətləri haqqında səndən soruşan müşriklərə) de: "(Mənim Rəbbim olan) O Allah birdir (heç bir şəriki yoxdur)” (Əl-İxlas:1)

Abdul-Cabbar qeyd edir ki, bu, möhkəm ayə hesab olunur. Çünki biz Allahın tək olmasını ağılla dərk edirik.

Və ya:

"إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً..." (يونس:44)

“Həqiqətən, Allah insanlara zərrəcə zülm etməz...” (Yunus:44)

Bu ayə də, həmçinin möhkəm ayə hesab olunur, çünki biz dərk edirik ki, Allah yaratdığı bəndələrə zülm etməz.

Mutəşəbeh ayələrə gəlincə, onlara qulaq asan insanda müəyyən şübhələr yaranır. Bu şübhələri aradan qaldırmaq üçün möhkəm ayələrə münasibətdə olduğu kimi, burada da dili gözəl bilmək və ağılla dərk etmək lazım gəlir. Məsələn:

"إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ..." (الأحزاب:57)

"Həqiqətən, Allahı və onun Rəsulunu incidənlərə..." (Əl-Əhzab:57)

Müəllif bildirir ki, bu ayəni eşidəndə, onu "onlar Allaha əziyyət verənlərdir" kimi başa düşmək olur. Lakin ağılla fikirləşəndə Allahı incitməyin qeyri-mümkün olduğunu dərk edirsən. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, möhkəm ayələrdə məqsəd bəllidir, yəni onu eşidən kimi dərk edirsən, mutəşəbeh ayələrdə isə məqsəd dəqiq deyil, zahiridir. [28,19].

Abdul-Cabbarın nəzəriyyəsində mutəşəbeh ayələr iki yerə bölünür: 1) məqsədsiz zahiri; 2) məqsədli batini.

Hər iki halda insan eşitdiyi ayənin məqsədini bilmək üçün ya təfsirə, ya da Hz.Peyğəmbərin (s) hədislərinə müraciət etməlidir. Sual oluna bilər ki, nəyə görə Quranda ayələrin bəziləri möhkəm, bəziləri isə mutəşəbehdir? Və yaxud da ayələrin hamısı möhkəm ola bilməzdi? Abdul-Cabbar bu suala ağılla, imanla və elmlə belə cavab verir: "Allah-Təala Quranda bizə yaxşı işlər görməyi, pis işlərdən isə uzaqlaşmağı əmr etdi. Bunlardan bəhs edən ayələri möhkəm və mutəşəbeh şəkildə nazil etdi ki, biz onu araşdırmağa məcbur qalaq. Əgər hər şey aydın şəkildə gəlsəydi, onda bizim ağlımızı işlətməyə ehtiyac qalmazdı. [28,23-24].

Müəllif bu barədə başqa fikir söyləyir: "Allah-Təala möhkəm və mutəşəbeh ayələri nazil etdi ki, onları ayırmaq bizim üçün çətin olsun və biz bundan savab qazanaq. Hər bir ayəni araşdırmaq, onu təhlil etmək çox zəhmət tələb edir və belə zəhmətin savabı da çox olur". [28,30-34].

Qeyd edək ki, Abdul-Cabbar möhkəm və mutəşəbeh ayələri birbaşa özünün "bəyan nəzəriyyəsi" ilə bağladı. O, bu barədə yazır: "Allah-Təala Qurani-Kərimin ən fasahətli bir dildə nazil olmasını istədi. Buna sübut Hz.Peyğəmbərin (s) nitqidir. Peyğəmbərə (s) verilən bu elm adi elm deyil. Bu elm ərəblərin danışıqlarına yaxın olan yolla – məcaz və istiarə yolu ilə gəldi ki, bu da Quranın ecazı hesab olunur. Bütün bunlar olmasaydı, onda kafirlərə tutarlı cavab verilə bilməzdi." [24,154].

Fəsahət

Qeyd etdiyimiz kimi, Abdul-Cabbar "fəsahət"i "bəyan nəzəriyyəsi" ilə bağlayaraq, burada da ağıl və dilin böyük rol oynadığını vurğuladı.

Müəllimi Əbu Haşim əl-Cəbəiyə istinad edən Abdul-Cabbar bu haqda deyir: "Fəsahətli söz asan tələffüzlə və aydın məna ilə gələn sözlərdir. Əgər sözün tələffüzü asan, mənası zəifdirsə, onda bu söz fəsahətli söz hesab olunmur. Ona görə də fəsahətli sözdə bu iki xüsusiyyət (söz və məna) mütləq vacibdir.

Haşim əl-Cəbəinin nəzəriyyəsinə əsasən fəsahətli söz bəyanın iki ünsürünü – söz və mənanı birləşdirir”. [24,159].

Abdul-Cabbar sübut etməyə çalışır ki, fəsahət Quranın ecaz sirlərindəndir. O, bu haqda deyir: “Qurani-Kərim nizamlı şəkildə ən yüksək bəlağət və fəsahətlə nazil olmuşdur. Bu müqəddəs Kitabın nizamı digərlərindən çox fərqlidir. Bu fərq Onun ecaz sirridir. Allah-Təala bu Kitabın nizamını xüsusi yollarla digər kitablardan fərqləndirdi. Həmçinin Quran, dilinin fəsahətli olmasına görə də fərqlidir. Çünki onun dili ərəblərin nəsr və şeir dili deyildir. Ona görə də bəziləri Onun ecazını nizamına, bəziləri isə fəsahətinə görə bildirirdilər. Lakin bunları bir-birindən ayırmaq mümkün deyil. Əgər bunlardan biri olmasa, onda Quran ecazından danışmağa dəyməz”. [24,162]. Ona görə də Abdul-Cabbar Quran ecazını sübut etmək üçün fəsahətin ölçülərini yaratdı. Ədib bu işdə müəllimi Haşim əl-Cəbəinin yolu ilə gedərək mövzunu daha da genişləndirməyə çalışdı. O, əvvəlcə bəyanı dərindən öyrəndi və bu üslubu "الضم على طريقة مخصوصة" “xüsusi yolla cəm etmə” adlandırdı. Müəllif bu barədə deyir: “Fəsahət tək bir sözlə təzahür edə bilməz. Yalnız bir çox sözləri cəm etməklə fəsahəti göstərmək olar və bu cəm olunmuş sözlərin hər birinin üç xüsusiyyəti olmalıdır: özünəməxsus xüsusiyyəti (صفة), mənası (معنى) və erabı (إعراب).” [20,261].

Beləliklə, Abdul-Cabbar sözə üç əsas xüsusiyyəti aid etdi: məna, erab və yer (sözün cümlə tərkibindəki yeri). Ədibin fikrinə görə, tək sözün də mənası vardır, lakin bu sözlər cəm olduqda, fəsahət daha aydın şəkildə biruzə verilir. Yəni cümlə tərkiblərində sözün fəsahəti daha aydın şəkildə görünür. Çünki erab vasitəsi ilə cümlədə sözün yeri müəyyənləşir, qrammatik qaydalara uyğunlaşır. Abdul-Cabbar sözdə olan bu üç xüsusiyyətlə bəyana aydınlıq gətirdi.

Sözlərin fəsahət dərəcəsini müəyyənləşdirilməsi analoji bir baxış tələb edir, çünki hər hansı bir söz müəyyən bir vəziyyətdə fəsahətli ola biləcəyi halda, digər mövqeydə ondan daha az fəsahət xüsusiyyəti daşıyır. Abdul-Cabbar bu məsələyə münasibət bildirərək deyir: “Müəyyən bir sözün konkret bir vəziyyətdə fəsahətli olması onun digər bir vəziyyətdə fəsahət xüsusiyyəti daşımamasına heç bir təsir göstərmir. Bu hal həmin sözün müəyyən ifadədəki mövqeyi, onun hansı erab xüsusiyyəti daşıması, təqdim-təxir hadisəsinə məruz qalıb-qalmaması və digər üslubi məqamlarla bağlıdır. Bu dediklərimiz artıq sınanmışdır və heç bir kəs buna etiraz edə bilməz”. [20,263].

Məsələni araşdırdıqda Abdul-Cabbarın dediklərində bir həqiqətin olduğunu görürük. Belə ki, sözlərin məna cəhətdən fərqli xüsusiyyətləri ilə bağlı araşdırmalar aparmış Əbdül-Qahir əl-Curcani də sözlərin tək və ya cəm olmasının onların mənasına çox da təsir göstərmədiyini bildirərək, eyni bir sözün yanaşı işləndiyi ayrı-ayrı sözlərlə uyğunluğu və yeri baxımından müəyyən ağırlıq və yüngüllük bildirdiyini vurğulamışdır. Onun fikrinə görə, məhz belə məqamlarda sözlərin gözəlliyi və qəbahəti ortaya çıxır ki, bu da onların nə dərəcədə fəsahət imkanlarına malik olduğu müəyyənləşdirir.

Abdul-Cabbar və əl-Curcaninin sözün mənası ilə bağlı apardıqları araşdırmalarına və məsələyə müxtəlif şəkildə yanaşmalarına baxmayaraq, gəldikləri nəticənin təxminən eyni olması diqqəti cəlb edir. Sözlərin fəsahəti ilə bağlı məsələdə onlardan birinin daha çox sözlərin ifadələrdəki yerinə, digərinin isə, onların qrammatik cəhəhətlərinə və fleksiya əlamətlərinə üstünlük vermələrinə baxmayaraq, hər ikisi demək olar ki, eyni bir nöqtədə birləşmişlər. Onların hər ikisi sözün mənasının fəsahətli olmasnı məhz həmin sözün müxtəlif məqamlarda (yerindən, hansı qrammatik xüsusiyyət daşımasından və s.) işlənməsi ilə bağlamışlar.

Bütün bunlar belə deməyə əsas verir ki, Abdul-Cabbar sözlərin müəyyən tərkiblərdə işləndiyi zaman onların ləfz-məna əlaqələrinin böyük önəm daşıdığını vurğulayır və bu cəhətdən sələfləri olan ər-Rumməni və əl-Cahizin dediklərini təkrarlamaqla bu məsələdə çox da irəli gedə bilmir. Belə ki, o deyir: "Artıq qeyd etdiyimiz kimi, fəsahətli ifadənin müəyyən dərəcələri vardır. O, müxtəlif tərkiblərdə, yəni cümlədəki işlənmə xüsusiyyətlərindən asılı olaraq, fəsahət baxımından da ayrı-ayrı dərəcələrə bölünür." [20,265].

Sözlərin tərkibdə işlənmə məsələsinə gəldikdə, bu barədə Abdul-Cabbar çox geniş şəkildə danışmışdır. Onun bu fikirlərindən sonralar əl-Curcani özünün "nizam nəzəriyyəsi" məsələsində də istifadə etmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, mötəzilə alimləri tərkibdə "məna"dan çox "söz"ə önəm vermişlər. Lakin bu o demək deyil ki, məna tərkibdə az rol oynayır. Abdul-Cabbar qeyd edir ki, bəlağət tərəfdən götürsək, bütün tərkiblərdə sözlər xüsusi bir mənanı bildirməyə xidmət edir. Əgər tərkiblərdə sözləri dəyişsək, onda bu, birbaşa mənaya təsir edəcək və başqa məna başa düşüləcək. Deməli, tərkiblərdə söz və məna bir-birilə sıx bağlıdır. Burada sözün mənadan və yaxud mənanın sözdən üstün olmasını demək mümkün deyil." [24,167].

Abdul-Cabbarın nəzəriyyəsində "söz-məna" əlaqəsi çox geniş şəkildə araşdırılmışdır. Ədibin yaradıcılığı ilə yaxından tanış olduqda görərik ki, o, bəzi məqamlarda sözə mənadan daha çox önəm vermişdir. O, bu haqda deyir: "Məna sözə görə bilinir, söz olmasa, məna da ola bilməz. Deməli, təbir sözlə gəlir. Məna tərkiblərdəki sözlər vasitəsilə yaranır. Mənanı düzgün ifadə etmək üçün tərkiblərdəki sözlər əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi üç xüsusiyyətə (məna, erab, yer) malik olmalıdır". [24,171].

Beləliklə, təkidlə qeyd edə bilərik ki, fəsahətli ifadə ən yaxşı məna və ən yaxşı sözlə meydana çıxır. Əks təqdirdə onu fəsahətli ifadə hesab etmək olmaz. Bütün bunlar haqqında biz əl-Curcaninin yaradıcılığında da rast gələcəyik. Çünki onların fikirləri nəinki bir-birinə yaxın, hətta bəzi məqamlarda tam şəkildə eyniləşir.

Söz-məna məsələsinə diqqətlə yanaşan Abdul-Cabbar deyir: "Demək olmaz ki, qısa, lakonik danışıq daha yaxşıdır. Ola bilər ki, söz uzandıqca fəsahət daha aydın şəkildə görünsün. Çünki tərkibdə elə sözlər ola bilər ki, onlar tam yerində işlənsin və bu da bəlağət və fəsahətin bütün qaydalarına uyğun gəlsin. Belə tərkiblərdə işlənən sözlərin mənasına daha çox əhəmiyyət vermək lazımdır". [20,268].

Bəzi məqamlarda isə əksinə, hər hansı bir tərkibdə uzunçuluğa yol verilərsə, ədib bunu bəyənmir və belə tərkiblərin mənasının daha aydın başa düşülməsi üçün onların qısa verilməsinin düzgün olduğunu vurğulayır.

Abdul-Cabbar tərkibləri bəlağət baxımından araşdırarkən o, hərflərə və səslərə çox da önəm vermir, daha çox fikrə, mənaya diqqət ayırırdı. Onun fikrincə, bəzi tərkiblərdəki işlənən sözlər bir-birinə çox bənzəyir, ancaq məna baxımından onlar bir-birindən fərqlənir. Bəzi tərkiblərdə isə əksinə, müxtəlif sözlər işlənsə də, məna eyni olur. Ədib bütün bu məlumatları müəllimi Haşim əl-Cəbəinin "Əl-Kafirun" surəsini təhlil etdiyi zaman qənaətə gəldiyi fikirlərdən götürmüşdür. [20,270]. Çünki bu surəni birinci dəfə oxuyan adama elə gəlir ki, oradakı sözlər çox təkrar olunur. Əslində bu surədə işlənən təkrar sözlərin mənaları eyni deyildir. Deməli, mənaya görə müəyyən etmək olar ki, tərkibdəki sözlər təkrardı, yoxsa deyil.

Bütün bunlardan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Abdul-Cabbarın "fəsahət" haqqında dedikləri onun özünəməxsus nəzəri fikirləridir. Çünki bu sahədə hər bir məsələni təhlil edərkən ona aydınlıq gətirmiş və bununla Quran ecazı fikrini qəbul etməyən insanlara tutarlı cavablar vermişdir. Qeyd edək ki, əsər müxtəlif

alimlərin fikirinə cavab olaraq yazıldığından dialoq şəklindədir. Ədibin fikrinə görə, Quranın ecazını inkar etmək Hz.Peyğəmbəri (s) inkar etmək deməkdir. Müəllifin bu kitabı yazmaqda məqsədi Hz.Peyğəmbərin (s) peyğəmbərliyini sübut etmək deyil, Quran ecazının sirlərini bəyan etmək olmuşdur. Onun fikrinə görə, kim Quran ecazını dərk edərsə, onda Hz.Peyğəmbəri (s) də qəbul edəcəkdir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

1. Anre Masse. İslam. Bakı, 1992. 256 s.
2. Balayev M. İsalm və onun ictimai-siyasi həyatda rolu. Bakı, 1991, s. 152
3. Əl- Abbasi X. N. Cahiliyyə dövründə və islamın başlanğıcında tənqidin ilk cücərtiləri və bəlağət haqqında mülahizələr. Prof. M.Əlizadənin 100 illik yubileyinə həsr olunmuş «Şərq filologiyasının aktual problemləri» mövzusunda elmi konfransının materialları. Bakı, 2011, s. 153-156
4. Kazımoğlu S. Cahizin ədəbi görüşləri. Bakı, 2005. 203 s.
5. Quliyeva M.H. Klassik Şərq poetikası. Bakı, Yazıçı, 1991. 128 s.
6. Quliyeva M.H. Şərq poeziyasının əsas kateqoriyaları. Bakı, 2010. 397 s.
7. Quliyeva M.H. Quran bəlağəti və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 2008.268 s.
8. Məmmədəliyev V.M. Ərəb dilçiliyi. Bakı, 1985. 146 s.

Rus dilində

9. Гольдциэр И. Культ святых в исламе. Москва, ОГИЗ, 1938, с.63 (рус. пер. И.Ю. Крачковского: Ислам. СПб., 1911).
10. Фильштинский И.М.Арабская литература в средние века. Москва, Наука 1965, 311 с.
11. Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы VI-XII вв. М.Наука, 1974, 254 с.

12. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика. Вторая половина VIII-XI век. Москва, Наука 1983, 261 с.

Ərəb dilində

13. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الشعب. د/ت ص.340
14. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. بيروت، دار الفكر، 1980. ص.432
15. البغوي. تفسير البغوي. تحقيق:خالد عبد الرحمان العك. بيروت، دار المعرفة، د/ت. ج 1، ص.455
16. تاج الدين السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. الطبعة الثانية. تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو. هجر للطباعة والنشر والتوزيع،1992. ص.97
17. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. طبقات المفسرين. الطبقات الأولى، تحقيق: علي محمد عمر. القاهيرة، 1975
18. درويش الجندي. نظرية عبد القاهر في النظم. طبع مكتبة نهضة مصر، 1960، ص.22
19. السيد أحمد صقر. إعجاز القرآن للباقلاني. الناشر دار المعارف بمصر، كورنيش النيل – القاهرة، 1971، ص.75
20. عبد الله عبد الرحمن أحمد بانقيب. مناهج التحليل البلاغيّ عند علماء الإعجاز. من الرماني إلى عبد القاهر الجرجاني. جامعة أم القرى بمكة المكرمة، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا، فرغ الأدب والبلاغة والنقد، 2008 ص.290
21. عبد الكريم الخطيب. الأعجاز في دراسات السابقين. الطبعة الأولى، دار الفكر، 1974 ص. 421
22. عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. زاد المسير في علم التفسير. الطبعة الثالثة. بيروت، المكتب الإسلامي، 1983. ص. 347
23. القاضي عبد الجبار بن أحمد. المغني "التكليف". تحقيق: محمد علي النجار، عبد الحليم النجار. القاهرة، 1965 ص. 375
24. القاضي عبد الجبار بن أحمد. المغني "إعجاز القرآن". تحقيق: قوم نصه على نسختين خطيتين: أمين الخولي. مصر: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، 1960 ص.139
25. القاضي عبد الجبار بن أحمد. المغني "التنبؤات والمعجزات". تحقيق:محمود محمد قاسم. مصر: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، 1965 ص. 102
26. القاضي عبد الجبار بن أحمد. تنزيه القرآن عن المطاعن. بيروت: دار النهضة الحديث. د/ت. ص.255

27. القاضي عبد الجبار بن أحمد. المغني "الفرق غير الإسلامي". تحقيق: محمود محمد قاسم. مصر: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، 1965 ص.227-228
28. القاضي عبد الجبار بن أحمد. متشابه القرآن. تحقيق: د. عدنان محمد زرزور. القاهرة، دار التراث. د/ت ص.20
29. محمود محمد شاكر. مداخل إعجاز القرآن. مصر،2002. ص.195
30. مهري حسن أبو سعدة. الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة. الطبعة الأولى. القاهرة، دار الفكر العربي، 1993 ص. 345
31. محمد بن جرير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. بيروت، دار الفكر، 1984. ج 3، 173
32. ناصر أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. المعروف بتفسير البيضاوي، الطبعة الأولى. تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، بيروت، دار صادر، 2000. ص.510

Türkçe özet

Kuran icazının felsefi anlam bakımından araştırılmasında Kadı Abdu`l Cabbarın rolü

Abbasilerin ikinci döneminden başlayarak, “Kuran mucizesi” konusu edebi eleştirinin gelişiminde yeni bir aşama için temel oluşturdu. O zaman, bu konu daha yaygınlaştı ve o zamanın bilim adamlarının araştırma nesnesi haline geldi. Bu, eleştirmenler arasında "kelimeler ve anlamlar" konusunda tartışmalara yol açtı. Böylece araştırmacılar, bazıları Kuran mucizesini "kelimelerle" ve diğerleri "anlamıyla" ilişkilendiren iki gruba ayrıldı. El-Abdadi Abdul-Jabbar, Kuran mucizesini "anlam" ile bağlayan ve onu bu açıdan analiz eden bilim adamlarından biriydi. Yazarın Kuran ayetlerindeki felsefi anlamları incelemeyi tercih ettiği unutulmamalıdır.

Summary in English

The role of Gadi Abdul-Jabbar in the philosophical meaning of the miracle of Koran

Starting from the second period of the Abbasids, the subject of the "miracle of the Qur'an" laid the foundation for a new stage in the development of literary criticism. At that time, this issue became more widespread and became the object of research of scientists of the time. This has led to controversy among critics over "words and meanings." Thus, the researchers split into two groups, some of whom associated the miracle of the Qur'an with "words" and others with "meaning." Al-Qadi Abdul-Jabbar was one of the scholars who connected the miracle of the Qur'an with "meaning" and analyzed it from this point of view. It should be noted that the writer preferred to study the philosophical meanings in the verses of the Qur'an.

Zusammenfassung auf Deutsch

Die Rolle von Gadi Abdul-Jabbar in der philosophischen Bedeutung des Koranwunders

Ab der zweiten Periode der Abbasiden legte das Thema des "Koranwunders" den Grundstein für eine neue Etappe in der Entwicklung der Literaturkritik. Zu dieser Zeit verbreitete sich dieses Thema weiter und wurde Gegenstand der Forschung der damaligen Wissenschaftler. Dies hat unter Kritikern zu Kontroversen über "Worte und Bedeutungen" geführt. So teilten sich die Forscher in zwei Gruppen auf, von denen einige das Wunder des Korans mit "Worten" und andere mit "Bedeutung" assoziierten. Al-Qadi Abdul-Jabbar war einer der Gelehrten, die das Wunder des Korans mit "Bedeutung" verbanden und es unter diesem Gesichtspunkt analysierten. Es sollte angemerkt werden, dass der Schriftsteller es vorzog, die philosophischen Bedeutungen in den Versen des Korans zu studieren.

Résumé en français

Le rôle de Gadi Abdul-Jabbar dans le sens philosophique du miracle du Coran

À partir de la deuxième période des Abbassides, le sujet du «miracle du Coran» a jeté les bases d'une nouvelle étape dans le développement de la critique littéraire. A cette époque, cette problématique s'est généralisée et est devenue l'objet de recherches des scientifiques de l'époque. Cela a conduit à une controverse parmi les critiques sur "les mots et les significations". Ainsi, les chercheurs se sont divisés en deux groupes, dont certains ont associé le miracle du Coran aux «mots» et d'autres au «sens». Al-Qadi Abdul-Jabbar était l'un des érudits qui a relié le miracle du Coran avec le "sens" et l'a analysé de ce point de vue. Il convient de noter que l'écrivain a préféré étudier les significations philosophiques dans les versets du Coran.

م لخص

دور غادي عبد الجبار في المعنى الفلسفي لمعجزة القرآن

ابتداء من الفترة الثانية من العباسيين ، وضع موضوع "معجزة القرآن" الأساس لمرحلة جديدة في تطوير النقد الأدبي. في ذلك الوقت ، أصبحت هذه القضية أكثر انتشارًا وأصبحت موضوعًا لبحث العلماء في ذلك الوقت. وقد أدى هذا إلى الجدل بين النقاد حول "الكلمات والمعاني". وهكذا ، انقسم الباحثون إلى مجموعتين ، ربط بعضهم معجزة القرآن بكلمات و البعض الآخر بمعنى. القاضي عبد الجبار كان من العلماء الذين ربطوا معجزة القرآن بمعنى وحللوها من وجهة النظر هذه. جدير بالذكر أن الكاتب فضل دراسة المعاني الفلسفية في آيات القرآن.

خلاصه

نقش گادی عبدالجبار در معنای فلسفی معجزه قرآن

با شروع از دوره دوم عباسیان ، موضوع "اعجاز قرآن" پایه و اساس مرحله جدیدی را در رشد نقد ادبی بنیان نهاد. در آن زمان ، این موضوع گسترده تر شد و به هدف تحقیقات دانشمندان زمان تبدیل شد. این مسئله باعث شده است که منتقدان درباره "کلمات و معانی" اختلاف نظر داشته باشند. بنابراین ، محققان به دو گروه تقسیم شدند که برخی از آنها اعجاز قرآن را با "کلمات" و برخی دیگر با "معنی" مرتبط می کردند. القادی عبد الجبار از جمله دانشمندانی بود که اعجاز قرآن را با "معنی" پیوند می داد و آن را از این منظر تحلیل می کرد. لازم به ذکر است که نویسنده ترجیح داد معانی فلسفی را در آیات قرآن مطالعه کند.

İMADƏDDIN NƏSIMININ YARADICILIGINDA MƏHDƏVIYYƏT * INANCININ TƏZAHÜRLƏRI

ELNUR MUSTAFAYEV*

Açar sözlər: Nəsimi, şair, qəzəl, din, fəlsəfə, мehdiçilik.
Keywords: Nasimi, poet, gazelle, religion, philosophy, Mahdizm.

Giriş

Tarixə, keçmiş mədəni-mənəvi irsə və dini inanclara münasibət ictimai və hümanitar elmlər üçün həmişə aktual olmuşdur. Qeyd olunan ünsürlər hər bir xalqın mənəvi, qeyri-maddi sərvətidir. Mifoloji təsəvvürlər daxil olmaq şərti ilə şifahi folklor və yazılı abidələr nümunələri, maddi mədəniyyət abidələri, qədim daş salnamələr, dini inanclar və adət-ənənələr bütövlükdə xalqın mövcudluğunu sübut edən dəlil-sübutlardır. Müxtəlif xalqlarda müşahidə etdiyimiz fərqli mədəniyyətlər, adət-ənənələr, dini inanclar xalqın uzun zaman kəsimində formalaşdırdığı yaşam tərzinin və hakim olan düşüncənin nəticəsidir. Ona görə hər bir xalqın müqəddəratında kəskin dönüş baş verərsə, xalqın öz inkişaf yolunu müəyyən etməsi üçün mədəni-tarixi irsin, adət-ənənələrin və dini inancların tədqiq edilib araşdırılması çox mühim məsələlərdən birinə çevrilir.

* Qeyd edək ki, "məhdəviyyət" terminin istifadə edərək biz hazırkı məqalədə və, ümumiyyətlə, elmi araşdırmalarımızda bununla bərabər olaraq Azərbaycan dilində elmi ədəbiyyatda geniş şəkildə işlənilən "mehdiçilik" (yalnız islamda vəd edilmiş Mehdi haqqında danışarkən) terminindən də istifadə edirik. Fikrimizcə, Azərbaycan dilində mövcud olan "məsiha" (yəni, 1. yəhudi dininə görə, guya yəhudi xalqını xilas etmək üçün zühur edəcək xilaskar; 2. xristianlarda: İsanın ləqəbi) və «messianizm» (yəni, 1. bəzi dinlərə görə yer üzünə ilahi xilaskar (məsiha) gələcəyi haqqında etiqad; 2. hər hansı bir xalqın, bəşəriyyətin nicatındakı rolu haqqında mürtəce şovinist görüş) terminləri müəyyən mənada fərqli və dar anlayışları əks etdirdikləri üçün, biz "məhdəviyyət" terminini işlədərkən yalnız ibrahimi ənənəsinin (yəhudilik, xristianlıq, islam) dinlərinə aid olan ümumi ideyanı nəzərdə tuturuq.

145 * Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Z.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu, elnur.mustafayev88@mail.ru

Zamanın irəliləməsi, elmi-texniki sahələrin sürətlə inkişafı cəmiyyətin həyatında iqtisadi, siyasi, dini, mədəni dəyişikliklərə səbəb olur. Yaranmış ekstremal vəziyyət ictimai fikrin fəallaşmasına, mədəni-tarixi abidələrin yenidən oxunmasına, tarixi mövzuların yeni üslubda tədqiq olunmasına zəmin yaradır. Tarixi dəyişmək mümkün olmasa da, mətnləri yenidən mənalandırmaq, yeni cür anlamaq, onları bugünkü həyatımızın bir parçasına çevirmək olar. Misal olaraq mətnlərdə əks olunan məzmunlar, istifadə olunan sözlərin birmənalı və ya çoxmənalı işlənməsi, anlam və şərh, məna ilə tətbiq arasında münasibət, müəllifin düşüncələri və nəticəyə gəldiyi qənaəti, mübhəm cümlələrin düzgün izahı və sairə problemləri qeyd etmək olar. Əslində bu problemlər yəni, fikir və nitq, məna və dərk, hissə və bütün arasında münasibət qədim dövrlərdən bəri istər şərqdə, istər qərbdə fəlsəfi məktəbləri maraqlandırmışdır. Xüsusi ilə dini-fəlsəfi mətnlərin tədqiqi və həmin mətnlərdə qeyd olunan mesajların düzgün başa düşülməsi dinşünaslıq və bu elmlə əlaqədər sahələrin əsas vəzifələrindən biridir. XXI əsr olmasına baxmyaraq dinlər öz aktuallığını qoruyub saxlayır və dünyanın siyasi, ictimai, mədəni və iqtisadə həyatında öz təsir izlərini qoymaqda davam edir.

Bəşəriyyət tarixinin ilk dövrlərindən etibarən dini inanclardan yoxsul hər hansi bir cəmiyyətə və ya topluma rast gəlmək mümkün deyildir. Aparılmış elmi tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, irqindən, cinsindən, millətindən asılı olmayaraq insanlar var olduğu gündən müxtəlif inanc hisslərinə sahib olmuşdur. Tarixçilərin ehtimalına görə din Paleolit dövründə (daş dövründə) 40 – 50 min əvvəl meydana gəlmişdir (8, 14). Arxeoloji qazıntılar zamanı tapılmış insan qəbirləri bizə dinin qədim dövürlərə gedib çıxdığını xəbər verir. Həmçinin daş dövrünə aid yaşayış məskənlərində tapılan heyvan sümükləri üstündə xüsusi işarələrin olması həmin dövrdə yaşayan insanların müəyyən inanc sisteminə malik olduğunu sübut edir. Bu həqiqət bizə dinin insanlar üçün bir təbii ehtiyac olduğunu göstərir. Maxs Mullerin apardığı ciddi və öməmli araşdırmalar nəticəsində din duyğusunun insan təbiətində fitri bir keyfiyyət olduğunu müəyyən etmişdir (9, 28). Çünki, insan həm maddi , həm də mənəvi varlıqdır. Maddi ehtiyaclarının ödənməsi zəruri olduğu kimi, mənəvi ehtiyaclarının ödənməsi də o qədər zəruridir. İnsanın mənəvi ehtiyaclarını ödəyən ən mühim ünsürlərdən biri din faktoru olmuşdur. Din düşüncəsi fitri bir xüsusiyyət olub , insanın öz varlığı haqqındakı şüuru ilə birlikdə ortaya çıxaraq bir inanc sistemi meydana gətirir. Digər bir cəhətdən din insanlar arasında

ictimai əlaqələri və davranışları tənzimləyən bir qurumdur. Məşhur fransız sosioloqu Emil Dürkheym dinin sosioloji tərəfini vurğuluyaraq belə bir tərif vermişdir: "Din hər hansi bir cəmiyyətin meydana gəlməsini təmin edən və sosial həyatın müəyyən etdiyi qanunlar toplusudur" (7, 6). Din sosial münasibətlərə müdaxilə etdiyi kimi fərdi və psixoloji məsələlərə də müdaxilə etməkdədir. Belə ki, yalnızlıq, çarəsizlik, qorxu, kədər, xəstəlik, müsibət və fəlakətlər qarşısında insanın yeganə təsəlli tapdığı qaynaq din olmuşdur. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, cism və ruhdan ibarət olan insanların meydana gətirdiyi cəmiyyətin dinə meyillənmə ehtimalları yüksək olaraq qalır.

Dahi Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsiminin məhdəviyyətlə bağlı görüşlərinə toxunmamışdan əvvəl, Nəsiminin bu mövzu ilə bağlı dini-fəlsəfi düşüncələrinin aydınlaşması üçün dinlərin vəd verdiyi və bəşəriyyəti xilas edəcək xilaskarlıqla bağlı bəzi məlumatları o cümlədən, mehdi ilə bağlı inancların yaranma səbəblərini qeyd etmək istərdik.

Dinşünasların apardığı tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, yer üzərində mövcud olmuş və hal–hazırda mövcud olan dinlərdə ortaq cəhətlər vardır. İnsanlar arasında milli və mədəni fərqlər olmasına baxmayaraq onları birləşdirən nöqtələr çox olduğu üçün bu xüsus dinlərdə də öz izini qoymuşdur. Uca tanrıya inam, ilahiqaynaqlı övliyalara tabe olma, fövqəladə varlıqlar üçün ibadətlərin icrası, öz dini ayinlərini keçirmək üçün xüsusi məkanların ayrılması və inşa edilməsi dinlərdə təzahür edən müştərək cəhətlərə misal kimi göstərmək olar. Dinlərə aid ortaq inanclardan biri də məhdəviyyət inancıdır. Cahanşümul xilaskarın gəlişi, ədalətli dövlətin qurulması, qanlı müharibələrin sona çatması və bütün dünyanın sülh və əmin-amanlığa bürünməsi təkcə dinlərin deyil, həmçinin fəlsəfi və siyasi düşüncə məktəblərinin diqqətə aldığı ən önəmli mövzulardan biri olmuşdur. Böyük Britaniyalı mütəfəkkir Bertran Artur Uilyam Rassel öz çıxışlarının birində belə qeyd edirdi: "Dünya əhalisi onları bir bayraq və şüar altında birləşdirəcək xilaskarın intizarındadır" (15, 11). Digər dünyasəviyyəli böyük alim, nisbilik nəzəriyyəsinin sahibi Albert Eynşteyn isə "Bütün dünyaya sülhün hakim kəsiləcəyi və insanların sevgi və qardaşlıq duyğuları içində yaşayacağı gün uzaqda deyil" fikirlərini qeyd edirdi (10, 7). Məşhur İrlandiyalı yazıçı və filosof Bernard Şou da dünyanı xilas edəcək bir liderin gələcəyinə və bütün dünyaya hakim kəsiləcək ideal, ədalətli dövlətin qurulacağına inanırdı. İrlandiyalı filosof yazdığı "Man and Superman" əsərində xilaskarı bu cür vəsf edirdi. "İdeal insan sağlam bədənə və qeyri-adi, əqli

potensiala sahib birisidir. O, uzunömürlüdür və onun yaşı hətta üç yüz ili də ötüb keçə bilər. O, yaşadığı əsrlərdən və uzunömürlülüyündən əldə etdiyi məlumat və təcrübələr əsasında problemlərin həllində, islahat işlərində məharətlə istifadə etməyi bacarır" (16, 81).

Mehdi inancının digər qaynağı kimi psixososial səbəbləri qeyd etmək olar. Bildiyimiz kimi insan ruh və cisimdən ibarət olmaqla yanaşı həmçinin sosial bir varlıqdır. İnsanın sosial həyatı ilə ruhi aləmi arasında sıx bağlılıq vardır və cəmiyyətdə cərəyan edən proseslər insanın formalaşmasında müstəsna rol oynayır. Demək olar ki, bütün dinlər insanın psixi durumuna və sosial həyatına xüsusi önəm verir. Hər bir din sosial bir toplumda realizə olan bir fenomendir və cəmiyyət tərəfindən qəbul edilməyən dindən bəhs etmək mümükün deyildir. Ruh-bədən dualizmi dinlərin aktual mövzusu olduğu üçün cisim bioloji və fiziki qanunlar ilə ruh isə daha çox mənəvi və əxlaqi qanunlarla diqqətə alınmışdır. Cəmiyyətin düşüncə və inanclarında uzun zaman müddətində təşəkkül tapmış örf və adətlərin, təhsil və təlimin, coğrafi xüsusiyyətlərin və zamanın tələblərinin bir başa təsiri vardır. Cəmiyyətin qəbul etdiyi dəyərlər, davranışlar və həyat tərzi fərdlərin ruhi aləminə nüfuz edir, müsbət və ya mənfi dəyişikliklərə səbəb ola bilər. Əgər hər hansı bir cəmiyyət xəstəliyə yoluxubsa təbii ki, həmin cəmiyyəti təşkil edən fərdlərin də həmin xəstəliklərə tutulması və ruhi sarsıntılar keçirməsi riski artır. Bununla yanaşı ailədaxili konfliktlər, özünə inamsızlıq, həmyaşıdlarla yaşanan mənfi hallar, fobiyalar, hiperaktivlik, aqressiv davranış, şəxsiyyətlərarası münasibətlərdə yaranan nöqsanlar, ünsiyyət çatışmazlığı və s. kimi problemlər insanın mənəvi aləminə mənfi təsir göstərən amillərdir. Təbii ki, dinin əsas vəzifələrindən biri insanın maddi və mənəvi problemlərini həll etmək, stress və depressiyada olan insanı müalicə etməkdir. Psixi pozğunluğa məruz qalmış insanın müalicəsi üçün dinlərin təqdim etdiyi müştərək metodlara dua, ibadət, tanrı ilə irtibat və mehdiyə inam kimi inancları göstərmək olar. Psixososial problemlər səbəbindən ruhi iztirablar yaşayan insanların mehdi inancı vasitəsi ilə müalicə edilməsi, sosial və siyasi ədalətsizliklərin vəd olunmuş hər hansı bir xilaskarın əli ilə həll olunması meyilləri bir sıra dinlərin əsas prinsiplərindəndir. Belə ki, mehdi inancı bəzi hallarda insanlara stimul verir, ümidsizilik ilə bağlı problemləri xeyli dərəcədə azaldır və gələcəyə inam kimi optimist düşüncələri formalaşdırır. Mehdiyə inam ideyalarını dəstəkləyən dinlərin nümayəndələri bu inancdan ilhamlanmaqla ruhi və mənəvi güc əldə etmiş olur və ədaləti bərpa edəcək xilaskarın gəlməsi

üçün üzərinə düşən vəzifələri icra etməyə cəhdlər edir. Ədalətli dövlətin və cəmiyyətin qurulması naminə göstərilən səylər bəzi hallarda müxtəlif sahələrdə inkişafın dinamikasını yüksəldir.

Mehdi, xilaskar və ya qurtarıcı inancına təkan verən digər səbəblərdən biri də siyasi maraqların təmin edilməsi və siyasi ədalətsizliyin cəmiyyətdə mövcudluğu ola bilər. Misal olaraq Şümerlər öz hökmdarlarını ilahi vəsflərə malik bir rəhbər və Şümerin qurtarıcısı olaraq qəbul edirdilər (5, 218-223). Digər tarixi bir nümunədə qeyd edilən məlumata görə Əhəmənilər dövlətinin hökmdarı II Kambisin xalq tərəfindən sevilən öz qardaşı Berdiyayı öldürməsinə baxmayaraq onu qalada həbs elətdirdiyini elan etmişdir. II Kambisin ədalətsiz idarəçiliyi və hakimiyyətdə olduğu illərdə zülmün artmasına görə xalq Berdiyanın həbsdən azad olacağına və onları hökmdarın zülmündən xilas edəcəyinə inanmağa başlamışdır (4, 150). Tarixə nəzər saldıqda məhdəviyyət inancı və bu əqidə əsasında hazırlanmış nəzəriyyələr bəzi dinlərin və siyasi-fəlsəfi məktəb düşüncələrinin enerji qaynağı olmuşdur. Siyasi nöqteyi-nəzərdən mehdiçilik hərəkatlarına həm səmavi dinlərdə yəhudilik, xristianlıq və islam dinlərində, həmçinin qeyri-səmavi dinlərdə şahidi oluruq. Misal olaraq qeyd edə bilərik ki, yəhudilikdə mehdi ilə bağlı inanclarda siyasi prinsiplər əsas yer tutmaqdadır. Bir tərəfdən Misir, Roma, Yunan və Babil dövlətlərinin yəhudilərə qarşı təzyiqləri, digər bir tərəfdən isə yəhudilərin bütün dünya hakimiyyətinə sahib olmaq istəkləri mehdi inancını daim aktuallaşdırmış, çətin anlarda ümid və təsəlli rolunu oynamışdır. Yəhudiliyin dini-siyasi tarixində Teudas, Şimon Bar Koba, Serene və digər siyasi mehdiçilik hərəkatlarını misal göstərmək olar (6, 203). İslam dinində də mehdi inancı ilə bağlı bəzi siyasi hərəkatların baş verdiyi məlumdur. Misal olaraq Misirdə fatimilər hərəkatını, İranda babilik və bəhailik cərəyanlarının fəaliyyətini göstərmək olar. Bundan əlavə Sudan, Somali, Əlcəzair və Hindistanda 19-cu əsrdə mehdi inacı əsasında baş vermiş siyasi hərəkatları da qeyd etmək mümkündür (17, 94).

Məhdəviyyət doktrinası ilə bağlı və onu doğuran səbəblər haqqında daha geniş məlumatlar vermək mümkündür, lakin məqalənin həcmini nəzərə alaraq yuxarıda qısa şəkildə daha önəmli nöqtələri qeyd etməklə kifayətlənmişik. İmadəddin Nəsiminin mehdi ilə bağlı düşüncələri təbii ki, islam dinin bu mövzu ilə bağlı təqdim etdiyi prinsiplərə dayanır. İslam dinində də digər səmavi dinlər kimi məhdəviyyət inancı xüsusi yer tutmaqdadır. Mehdi, xilaskar inancının təfərrüatlarında fərqlər olmasına baxmayaraq ümumən islam dinin əsas

məzhəbləri tərəfindən qəbul olunmuş əqidə sistemidir. İslam dinində xilaskar və ya qurtarıcı Mehdi kəlməsi ilə adlandırılır. Bu kəlmə ərəb mənşəli söz olub "hə", "dəl" və "yə" kökündən düzəlmiş bir sözdür. Tərcüməsi isə düzgün yola yönəldilmiş, hidayət edilmiş mənalarını daşımaqdadır (9, 860). İslam məzhəbləri içərisində mehdi inancına daha çox yer ayıran və əqidə əsaslarından biri hesab edən əsas məzhəblərdən biri şiə məzhəbidir. Mehdi ilə bağlı məlumatlara islam dinin müqəddəs yazıları olan Quranda və Məhəmməd peyğəmbərin hədislərində rast gəlinməkdədir. İslam dinin əsas qaynağı olan Quranda mehdi ilə bağlı ayələr islam məzhəbləri arasında birmənalı qarşılanmır və müxtəlif məzhəblərə və onların nümayyəndələrinə, eləcədə müxtəlif ideoloji cərəyanlara görə fərqli izah edilirlər. Bəzi məzhəblər xüsusi ilə şiə məzhəbi həmin ayələri mehdi ilə bağlı olduğunu qeyd etdiyi halda, bəzi məzhəblər həmin ayələrin ümumi mənada olduğunu və konkret hər hansı bir şəxsə aid olmadığını qeyd edirlər. Misal olaraq şiə məzhəbinə görə Quranın Ənbiya surəsinin 105-ci ayəsində - "Biz kitabdan (Tövratdan, yaxud lövhi-məhfuzdan) sonra Zəburda da (cənnət torpağına, yer üzünə və ya müqəddəs) yer üzünə Mənim saleh bəndələrimin varis olacağını yazmışdıq" - saleh bəndələrdən məqsəd mehdi və onun tərəfdarlarının olduğu qəbul edirlər (18, 7. 167). İslam dininə görə xilaskar hesab edilən mehdi yer kürəsi zülmə və düşmənçiliyə büründüyü vaxt islam peyğəmbərinin nəslindən bir şəxsin zühur edəcəyi , zülm və pislik xəstəliyinə yoluxmuş dünyanı sülh və ədalətlə dolduracaqdır. Mehdinin islam peyğəmbərinin nəslindən olması islam məzhəbləri arasında qəbul olunmuş ortaq görüşdür. Lakin, onun konkret şəxsiyyətinin təyinində isə fərqli fikirlər mövcuddur. Əhli-sünnə məzhəbinə görə mehdi islam peyğəmbərinin nəvəsi Həsən ibn Əlinin nəslindən olacaq Abdullah adlı bir şəxsdir. Əhli-sünnə məzhəbi onun hələ dünyaya gəlmədiyi görüşündədir. Şiə məzhəbinə görə Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra müsəlmanların dini və siyasi rəhbərləri onun nəslindən olan Əhli-beyt imamları hesab edilir. Şiələrə görə müsəlmanlara rəhbərlik edəcək imamların sayı on ikidir və bu şəxslər peyğəmbərlərin dili ilə öz sağlığında Allah tərəfindən təyin edilmişdir. Məhz bu səbəbə görə bəzi mənbələrdə şiələri "İmamiyyə" və ya "İsnə aşariyyə" (on iki imamçı) kimi də adlandırırlar. Onlara görə Mehdi əhli-sünnə məzhəbindən fərqli olaraq peyğəmbərin digər nəvəsi Hüseyn ibn Əlinin nəslindən olan on birinci imam Həsən ibn Əli əl-Əskərinin oğlu Məhəmməd ibn Həsən əl-Məhdidir (19, 2. 477). Hesab edilir ki, o, hicrətin 255-ci ilində dünyaya gəlmiş və beş yaşında hicrətin

260-cı ilində Abbasi xəlifələrinin təzyiqi səbəbi ilə ilahi möcüzə sayəsində gözlərdən itərək qeybə çəkilmişdir. Digər islam məzhəbləri olan ismailiyyə, zeydilik və sufi təriqətlərinin bu mövzu ilə bağlı fərqli fikirlərinə rast gəlmək mümkündür.

Nəsiminin yaradıcılığında Əhli-beyt sevgisini tərənnüm edən düşüncələr və on iki imamın tərifi ilə bağlı kifayət qədər dini-fəlsəfi məzmunlu şeirlərə rast gəlmək mümükündür. O, öz şeirlərində şiələrin inandığı on iki imamın adlarını bir-bir çəkmiş, onları müxtəli bədii ifadə formaları ilə vəsf etmiş və onlara qarşı inamını, rəğbət və ehtiramını şeir sənəti vasitəsi ilə çatdırmağa çalışmışdır. Ümumiyyətlə, Əhli-beyt mövzusu İslam dinin ən həssas və ən əhəmiyyətli nöqtələrindən biridir. Bu məsələyə İslamın iki əsas qaynağında həm Qurani-Kərimdə, həm də Məhəmməd peyğəmbərin hədislərində xüsusi diqqət ayrılmış və etiqadi və hüquqi cəhətləri müəyyən edilmişdir. Əhli-beyt sevgisi və bu sinifə daxil olan şəxslərin dini məsələlərdə rəhbər götürülməsi şiəlikdə və sufiliyin bəzi təriqətlərində, o cümlədən hürufilikdə xüsusi yer tutur. Başqa bir ifadə ilə desək Əhli-beyt mövzusu şiə və bəzi sufi təriqətlərində inanc doktrinasının əsas ana xətti hesab edilir və bu məzhəblərin dini-fəlsəfi düşüncələrində digər islam məzhəbləri ilə müqayisədə daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Nəsiminin dini inanclarına gəlincə isə yaradıcılığına müraciət etsək, bəzən özünü imamiyyə (şiə), bəzən özünü sufi, bəzən isə özünü hürufi olaraq qeyd edir. Hər üç dini-fəlsəfi məzhəbdə Əhli-beyt inancı ortaq bir dəyərdir və yuxarıda qeyd edildiyi kimi önəmli yer tutur. Belə bir qənaətə gəlmək olar ki, sufiliyin bəzi təriqətləri və hürufilik şiəlikdən təsirlənərək onun müxtəlif təzahür formalarıdır, fərqlilik isə dini yaşam və mübarizə metodlarının müxtəlifliyində özünü əks etdirir. İmadəddin Nəsimini aralarında kəskin fərq olmadığı üçün onu həm şiə, həm sufi, həm də hürufi hesab etmək olar və məhz bu səbəbə görə Əhli-beyt inancı onun yaradıcılığında aktual mövzulardan biri olmuşdur.

Misal olaraq, Nəsimi özünün "Hər kimin kim, rəhbəridir sidqü ixlasü səfa" mətləli qəzəlinin on səkkiz və on doqquzuncu beytlərində bu cür qeyd edir:

"Həm bu on iki imamın hörməti-həqqi üçün
Bu həva ilə məni yandırma fin-naril-zəla.
Ta səqahüm şərbətin içdi Nəsimi dər-əzəl,
Həqqi kəşf etdi rümuzi-sirri-əsmai-xuda." (3, 2. 176)

Yuxarıda qeyd edilmiş beytlərdə Nəsimi şiələrin qəbul etdiyi on iki imamı şəfaətçi tutaraq, onların sahib olduğu ehtiram və yüksək məqama görə Allahdan

onu cəhənnəm odundan uzaq tutmasını istəyir. Sonuncu beyt, möhürbənddə isə Nəsimi Allah tərəfindən on iki imama bəxş edilmiş fəzilət və elm dəryasından su içdiyini və onların vasitəsi ilə kainatın yaradıcısı Allahı və ilahi sirr və rəmzləri özü üçün kəşf etdiyini qeyd edir.

İmadəddin Nəsimi "Töfhəyəm, pakizə cövhər, laməkanın xasıyam" mətləli digər bir qəzəlinin möhürbəndində isə özünü imamiyyə (şiə) məzhəbinə mənsub olduğunu qeyd edir.

"Mən Nəsimiyəm ki, həqqin dinivü imanıyam,
Həm imami-məzhəbəm, həm dinin yəğmasıyam" (3, 2. 108)

Qeyd edilmiş beytdə Nəsimi özünün haqq əhli olduğunu, həqiqəti öz varlığında daşıdığını vurğulayaraq, imamiyyə məzhəbinə etiqad bəslədiyini poetik formada etiraf edir. Nəsiminin yaradıcılığında Məhəmməd peyğəmbərin vəsfi, Əhli-beyt sevgisi və on iki imamın tərifi xüsusi yer tutur və onun dini-fəlsəfi görüşlərini formalaşdırır və fəaliyyət istiqamətini müəyyən edirdi.

Fəzlullah Nəimi Əstrabadinin xas tələbəsi olan Nəsimi Hürufi məktəbinin nümayəndəsi hesab edilir. Hürufiliyin banisi Fəzlullah Nəimi Əstrabadidir və bu cərəyanın yaranmasının əsas səbəblərindən biri Teymurilər dövlətinə qarşı iqtisadi və siyasi sahədə mübarizə, həmçinin insan kamililyi, bərabərlik və ictimai ədalət prinsiplərini təbliğ etmək idi. Bu cərəyanın mübarizəsi azərbaycan, fars və astarabad (Gürgan) dillərində aparılırdı. Belə ki, hürufi şair və ədibləri öz ideyalarını bu üç dilin vasitəsi ilə Azərbaycan, İran, Özbəkistan, mərkəzi Asiya ölkələri və ümumən islam dünyasında yaymağa çalışırdılar. Bu cərəyanın hürufi adlandırmasının səbəbi ərəb və fars əlifbasına məxsus hərflərə xüsusi mənalar vermək, müxtəlif hərf birləşmələri və rəqəmlər vasitəsi ilə şifrələnmiş şəkildə öz ideyalarını yayamağa çalışmaları idi. Hürufilər Həllac Mənsurun görüşlərini dəstəkləyərək, daha sonralar yeni bir ideoloji konsepsiya irəli sürmüşdür. Hürufilərə görə kainatın sirri, ilahi hikmətlər hərf və rəqəmlərdə gizlənmişdir. Hürufilər bu sirrləri ərəb əlifbasının 28 və fars əlifbasının 32 hərifi ilə izah etməyə çalışırdılar. Hürufilik islam dinin əsas məzhəblərindən biri şiə məzhəbinə yaxın sufi cərəyanlarından biri kimi qəbul edilir. Belə ki, bu cərəyanın ideyalarında Əhli-beyt sevgisi önəmli yer tutur. Əhli-beyt üzvlərinə qarşı ehtiram və onlara inam bəsləmək kimi düşüncələrə bu təlimin bir çox nümayəndələrinin yaradıcılığında və şeirlərində müşahidə etmək mümkündür. Məhz bu cəhətdən Mehdiçilik inancı və dünyanı xilas edəcək şəxsin zühuruna inam hürufilik təlimlərində əsas yeri tutur.

Məhdəviyyət inancının əsas mahiyyəti zülm və müharibələrə son qoymaq, ictimai və iqtisadi ədaləti bərpa etməkdən ibarət olduğu üçün hürufi cərəyanının hədəfləri ilə üst-üstə düşməkdə idi. Bu kontekstdə mehdiçilik doktrinasının özündə ehtiva etdiyi prinsiplər ilə hürufiliyin ideyaları və mübarizə amalları bir-biri ilə toqquşur. Hürufiliyin əsas siyasi hədəfi Teymuri dövlətinə, feodallara və Moğol istilasına qarşı mübarizədən ibarət idi. Bərabərlik və ədalətli cəmiyyət qurulması ideyalarına görə hürfilik mehdi inancına geniş yer vermiş, və Nəiminin təlimində də bu mövzu geniş şəkildə təmsil olunumuşdur. Başqa bir ifadə ilə desək məhdəviyyət nəzəriyyəsi və inancı hürufiliyin ana platformasına çevrilməyə başlamışdır.

Təəcübləndirici deyil ki, klassik Azərbaycan ədəbiyyatının və dini-fəlsəfi fikrinin ən görkəmli şəxsiyyətlərindən biri hesab edilən İmadəddin Nəsimi (1369-1417) mehdiçilik ideyasının tərəfdarı idi. Yaxın və Orta şərq ədəbi-ictimai fikrinin formalaşmasına öz yüksək səviyyəli əsərləri ilə nüfuz edərək, hürufiliyin digər əsas müddəaları ilə bərabər olaraq, Nəsimi mehdiçilik ideyalarını da təbliğ edirdi. Nəsimi yaradıcılığı və fəlsəfi-siyasi düşüncələrinin öyrənilməsi tarixçilərin, dilçilərin, dinşünas və şərqşünasların daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Seyid İmadəddin Nəsiminin avtoqraf əsərləri elm aləminə məlum deyildir. Ona görə də Nəsiminin yaradıcılığı mövcud olan əlyazma və nüsxələr əsasında tənqidi şəkildə müqayisə olunaraq nəzərdən keçirilmişdir. Orta əsr Şərq klassiklərinin aftoqrafları, onların öz əlləri ilə yazdıqları əsərlər nadir hallarda dövrümüzə gəlib çatmışdır. Ona görə də, bildiyimiz kimi, klassiklərin əsərləri əsrlər boyu xəttatlıq məktəbləri və müxtəlif fəlsəfi-dini cərəyanlara mənsub katiblər tərəfindən üzü köçürülərək fərqli formalarda nəşr olunmuşdur. Bunun müsbət tərəfləri olduğu kimi, mənfi tərəfləri də vardır. Belə ki, bəzi hallarda üzü köçürülmüş əsərlər katiblər tərəfindən sahib olduğu ideoloji düşüncələrə uyğun olaraq təhrif edilirdi. Orta əsr xəttat və katiblər əksər hallarda təhsil görmüş, öz dövrünün biliklərinə yiyələnmiş, təcrübəli sənətkarlar idi. Onların bəziləri isə hər hansı bir ideoloji cərəyanların nümayəndələri və öz zamanında tanınmış elm xadimləri olmuşdur. Belə bir məqamda hər hansı bir ədib və ya alimin əsərlərinin yazılması və ya çoxaldılması zamanı katiblər öz düşüncələri ilə üst-üstə düşməyən hallar olanda sahib olduqları prinsiplərə uyğun dəyişikliklər edə bilərdilər. Məlumdur ki, əsərlərin köçürülməsi ilə məşğul olan katib və xəttatlar öz düşüncələrini ehtiva

edən mətnləri də əsərə əlavə edirdilər. Bu cür hallar təhrifə yol açır və nüsxələr və əlyazmalar arasında müəyyən fərqlərin yaranmasına səbəb olurdu.

İmadəddin Nəsiminin avtoqraf əsərləri və yaxud onun yaşadığı zaman kəsimində şairə məxsus hər hansı bir əsər elm aləminə məlum olmadığına baxmayaraq, şairin əsərlərinin nüsxələrinin müqaisəli təhlili Nəsiminin dərin məzmunlu dini-fəlsəfi lirikası və mütərəqqi ideyaları özündə təcəssüm edən və Azərbaycan, fars və ərəb dillərində Azərbaycanda, Orta Asiya, Anadolu, İran, İraq, Ərəbistan və Şərqin bir çox mədəni mərkəzlərində geniş yayılmış yaradıcılığının tanınmasına imkan verir. İmadəddin Nəsiminin yaradıcılq irsi ilk dəfə hicri 1260, miladi 1844-cü, ikinci dəfə hicri 1288, miladi 1871-ci ildə İstambul şəhəri "Təsviri-əfkar" mətbəəsində, üçüncü dəfə isə hicri 1298, miladi 1880-ci ildə "Əxtər" mətbəəsində çap edilmişdir. Nəsiminin əsərləri 1926-cı ildə ildə Salman Mümtaz tərəfindən ərəb əlifbası ilə, 1962-ci ildə M.A.Quluzadənin rəhbərliyi ilə "Seçilmiş Əsərlər" adı altında kiril əlifbası ilə nəşr edilmişdir (1, 1. 7). 1973-cü ildə isə Həmid Araslının redaktorluğu ilə ərəb əlifbası ilə üç cilddə "İmadəddin Nəsimi əsərləri" adı altında nəşr edilmişdir. 2004-cü ildə isə Həmid Araslının tərtibatı əsasında Teymur Kərimlinin redaktorluğu ilə "İmadəddin Nəsiminin seçilmiş əsərləri" adlı iki cilddə yenidən nəşr edilib.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi İmadəddin Nəsiminin mehdi ilə bağlı düşüncələri İslam dininin təqdim etdiyi prinsiplərə dayanır, xüsusi ilə Nəsiminin bu əqidə ilə bağlı görüşləri şiələrin məhdəviyyətlə bağlı sahib olduğu inanclarla eyniyyət təşkil etməkdədir. İmadədəddin Nəsiminin şeirlərində Mehdi inancının təzahürləri kifayət qədər çox və dini-fəlsəfi mənalarla zəngindir. Bununla yanaşı Nəsiminin şeirlərində Mehdi əqidəsi ilə bağlı mövzularda siyasi və ictimai ədalətlə əlaqəli ideyalara rast gəlmək mümükündür. Aşağıda Nəsiminin yaradıcılığından məhdəviyyət mövzusu ilə əlaqəli şeirləri nümunə gətirməklə bəzi izahatlar veriləcəkdir.

İmadəddin Nəsimi özünün dini-fəlsəfi məzmunlu şeirlərində mehdi sözünün bəzən hərfi mənada, bəzən isə istilahi (terminoloji) mənada işlətdiyini müşahidə etmək mümkündür. Belə ki, hərfi məna dedikdə sözün yalnız ərəb dilində daşıdığı anlam nəzərdə tutulur və bu sözü ərəb dilindən azərbaycan dilinə tərcümə etdikdə hidayət olunmuş, düzgün yola yönəldilmiş rəhbər mənasını daşıyır.

"Həm imamam, həm hidayət, məhdi həm məhdiyyəti,
Həm kitabi-vəhti-münzil, həm riqin mənşuruyam." (3, 2. 112)

Nəsimi özünün "Ayəti-inni-ənəllaham, bu narın nuruyam" mətləli qəzəlində mehdi sözünü hərfi mənada işlədərək özünü mehdi sifəti ilə vəsf edir. Özünü rəhbər kimi qələmə verən Nəsimi, beytin ilk misrasında düzgün yola yönəldilmiş bir mürşid olduğunu və nəticədə isə həqiqətin özünə çevrildiyini qeyd edir. Təbii ki, beytdə istifadə olunmuş mehdi sözünü istilahi mənada deyil, hərfi mənada başa düşmək lazımdır.

Mehdi sözünün istilahi (terminoloji) mənasına gəlincə isə şiə məzhəbinin inancına görə qiyamətdən öncə dünya zülm və haqsızlığa büründüyü vaxt Məhəmməd peyğəmbərin nəslindən, öncədən vəd olunmuş on ikinci imam Məhəmməd ibn Həsən əl-Məhdi zühur edərək bəşəriyyəti müharibələrdən və haqsızlıqdan xilas edəcək və dünyanda ədaləti bərpa etməklə maddi və mənəvi rifahı təmin edəcəkdir (3, 2. 289).

"Şol Məhəmməd Mehdi kimi ədl edib, cəhd edəsən,
Hiç günahsız məskən ola cənnətül-məva sana" (3, 2. 175; 1, 1. 44).

Nəsimi "Hər kimin kim, rəhbəridir sidqü ixlasü səfa" mətləli qəzəlində mehdi sözünü terminoloji mənada işlədərək, şiələrin qiyamətdən öncə zühur edəcəyinə etiqad bəslədiyi, vəd olunmuş Məhəmməd ibn Həsən əl-Mehdidən söhbət açır. Şair birinci misrada öz müridlərini on ikinci imam, Məhəmməd əl-Mehdi kimi ədaləti yer üzündə bərpa etməyə və həmçinin bu yolda cəhdlər göstərməyə dəvət edir. Şeirin ikinci misrasinda isə şair, ədaləti yer üzündə bərqarar edəcək şəxsin yeri cənnət olacağına müjdə verir. Nəsimi bu iki misrada Məhdəviyyət nəzəriyyəsinin əsas ana xətlərindən biri olan cəmiyyətdə ictimai-siyasi ədalətin qurulmasından bəhs etməklə həm mehdi inancı ilə bağlı öz düşüncələrini qeyd etmiş, həm də öz tərəfdarlarını bu istiqamətdə fəal olmağa çağırmışdır.

İmadəddin Nəsimi "Vücudum şəhrinə girdim tulu nuri xuda gördüm" mətləli qəzəlində isə bu cür qeyd edir.

"Həman xətmi imam oldur, həm oldur süruri mərdan,
Məhəmməd Mehdi şaha vəsiyyi innəma gördüm." (1, 1. 7)

Nəsimi qeyd edilmiş qəzəlin ilk misrasında dünyanı xilas edəcək və bəşəriyyətin maddi və mənəvi sevincinə səbəb olacaq qurtarıcının, şiələrin Məhəmməd peyğəmbərdən sonra rəhbər kimi qəbul etdiyi on iki imamın sonuncusu və ya tamamlayıcı olduğunu qeyd edir. Şair, ikinci misrada isə xilaskarın adı Məhəmməd Mehdi olduğu və Qurani-Kərimdə Allah tərəfindən

vəd verildiyini şeir dili ilə ifadə edir. Belə ki, Nəsimi ikinci misrada zikr edilən "Şaha vəsiyyi innəma gördüm" ifadəsi ilə əl-Maidə surəsinin 55-ci ayəsinə eyham vurur. Bu ayənin ərəb dilində olan mətni "innəma" sözü ilə başlayır və həmin ayənin məzmununda müsəlmanlara hami və ya rəhbər olacaq şəxslər sadalanır.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُون (13, 117)

Həmin ayənin azərbaycan dilinə tərcüməsi bu cürdür: "Sizin haminiz (rəhbəriniz) ancaq Allah, Onun Peyğəmbəri və iman gətirənlərdir. O kəslər ki, (Allaha) namaz qılır və rükuda olduqları halda zəkat verirlər." (2, 119).

İslam mənbələrində qeyd edilən məlumatlara görə bu ayənin enmə səbəbi birinci imam, Əli ibn Əbi Talib olmuşdur. Belə ki, bir gün İmam Əli namaz qılarkən, məscidə bir dilənçi daxil olur və müsəlmanlardan yardım istəyir. Həmin vaxt İmam Əli namazın tərkib hissələrindən biri olan rüku vəziyyətində olur və dilənçinin imdad diləyinə cavab olaraq barmağındakı üzüyü işarə edir. Həmin dilənçi isə üzüyü onun barmağından çıxardaraq məscidi tərk edir. Bu hadisədən sonra Məhəmməd peyğəmbərə yuxarıda qeyd edilən əl-Maidə surəsinin 55-ci ayəsi nazil olur (11, 3. 91). İmadəddin Nəsimi beytin ikinci hissəsinin sonunda bu hadisəyə işarə vuraraq "şaha" sözü ilə İmam Əlini, "vəsiyyi" sözü ilə onun nəslindən olan sonuncu imam, Məhəmməd əl-Mehdini nəzərdə tutur.

Nəsimi "Gəl ki, müştaq olmuşam didarına" başlıqlı tuyuğunda məhdəviyyət mövzusuna toxunaraq belə qeyd edir:

"Dutdun üzündən cahanı cümlə nur,
Həq hidayət etdi Mehdidən zühur" (3, 2. 269)

Şair bir daha şeirində Mehdi mövzusuna toxunaraq onun zühur etməsi ilə yer üzünün nura qərq olacağına işarə edir. Şeirdə nur sözü daha geniş mənada işlədilərək, maddi və mənəvi, ictimai və siyasi mövzuları özündə əhatə edir. Şairə görə onun arzuladığı amallar və uğrunda mübarizə apardığı ideyaların tam mənada həyata keçməsi vəd olunmuş Mehdinin zühur etməsi ilə baş tuta bilər. Xilaskara inam inanclı şəxslərə bir stimul verir və ruh düşgünlüyündən azad edir. Nəsimi fəlsəfi-dini məzmunlu şeirləri ilə öz müridlərinə gələcəyə inam,

ədalətli dünyanın qurulmasının mümkünlüyü və mənəvi dəyərlərin təbliği, insan kamilliyi kimi ideyaları çatdırmağa çalışır.

Nəsiminin Mehdi, xilaskar və ya ilahi qurtarıcı ilə bağlı şeirləri kifayət qədər çoxdur. Bu mövzuya geniş şəkildə toxunan şair, öz düşüncələrini müxtəlif rəmz və simvollarla, şeir sənətinin incəliklərindən istifadə etməklə şərh etməyə səy göstərmişdir. Məqalənin həcmini nəzərə alaraq bu mövzu ilə əlaqədar yuxarıda izahları ilə birlikdə qeyd edilmiş şeirlərlə kifayətlənirik.

Istifadə Edilmiş Ədəbiyyat

1. Araslı H., "İmadəddin Nəsimi əsərləri", Bakı, 1973.
2. Bünyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M., Qurani-Kərim məalı. Qismət, Bakı, 2006.
3. Kərimli T., İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri, İki cilddə. Lider nəşriyyat, Bakı, 2004.
4. Günaltay, M. Şemseddin, İran Tarihi I En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1948.
5. Kramer S.N., Tarih Sümer`də Başlar, Ankara, 1990.
6. Kutluay Yaşar, İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara, 2005.
7. Tümer Günay, Küçük Abdurrahman. Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara, 2002.
8. George D. Chryssides, Exploring New Religions (Issues in Contemporary Religion), Continuum, New York, 2009.
9. Friedrich Max Müller. Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution, with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology. Longmans Green And Co, London, 1870.
10. عبد الرضا الشهرستاني, المهدي الموعود ودفع الشبهات عنه, بيروت, ٢٠٠٦
11. Əbdurriza Şəhristani, əl-Məhdiyy-ul-məud və dəf-uş-şübəhat anhu, Beyrut, 2006.
12. العلامة عبد الحسين الأميني التبريزي , الغدير , قم , ٢٠٠٩
13. Əllamə Əbdülhüseyn əl-Əmini ət-Təbrizi, əl-Qədir, Qum, 2009.
14. فخر الدين الطريحي, مجمع البحرين, بيروت, ٢٠٠٨
15. Fəxrəddin ət-Tureyhi, Məcmə-ul-bəhreyn, Beyrut, 2008.

16. Qurani-Kərim, Beyrut, 2005.
17. مألوف, لوويس, المنجد في اللغة, طهران, ٢٠٠٧
18. Maluf, Luwis, əl-Muncid fil-luğəti, Tehran, 2007.
19. مهدي خليل جعفر , الامام المهدي في الاديان , بيروت , ٢٠٠٩
20. Mehdi Xəlil Cəfər, əl-İmam əl-Mehdi fil-ədyan, Beyrut, 2009.
21. محمد حسن آل ياسين , المهدي المنتظر بين التصور والتصديق , النجف , ٢٠١١
22. Məhəmməd Həsən Ali Yasin, əl-Məhdiyy-ul-muntəzər beyn-ət-təsəvvur val-təsdiq, Nəcəf, 2011.
23. نذير يحيى الحسني , المصلح العالمي , بيروت , ٢٠٠٣
24. Nəzir Yəhya Həsəni, əl-Muslih əl-Aləmi", Beyrut, 2003.
25. الشيخ الطبرسي , مجمع البيان , طهران , ٢٠١٠
26. Şeyx Təbərsi, Məcməul-Bəyan, Tehran, 2010.
27. الشيخ المفيد , الإرشاد , طهران , ٢٠٠٩
28. Şeyx Müfud, əl-İrşad, cild 2, Tehran, 2009.

Türkçe özet

Imaddin Nasimi'nin eserindeki Mehdiyet inançlarının tezahürü

Imaddaddin Nasimi (1369-1417), anadili şiirimizde dini, felsefi, sosyal ve politik içerikli şiir kurucusu klasik Azerbaycan edebiyatının en önde gelen temsilcilerinden biridir. Nasimi ayrıca, aruzun kendi şiirimizdeki olanaklarını genişleten ve onu şiirimiz için yerel bir yer yapan bir sanatçı. Sanatı, dili, tarzı, dini ve felsefi düşünceleri, sosyo-politik aktivitesi ve cesareti ile ün kazandı ve yaşamı boyunca ve sonrasında neslinin yaratıcılığını etkilemeyi başardı.

Nasimi'nin yaratıcılığındaki sınırlama, dünyayı kurtaran kişi hakkında düşünceler, kusursuz bir insan, sosyal ve politik adaletin kurulması, ahlaki değerlerin teşviki, kazanma mücadelesi ve sembolizm gibi birçok konu var. Mehdi (as) 'ın fikirleri ve bu teorinin çeşitli yönleri, Nasimi tarafından edebi anlatım biçimlerinde yansıtılan dini ve felsefi motiflerle aydınlatılmaktadır. Nasimi'nin şiirlerinde, dünyanın kurtuluşu, maddi ve manevi refahın korunması, adil bir toplumun yaratılması, insanlığın mükemmelliği ve insanda gizlenmiş doğaüstü güç gibi fikirler, tasavvufi ve yüzeysel yollarla

aktarıldı. Sonuç olarak, Mehdi'nin inancının tezahürlerinin Nasimi'nin şiirlerine yeterince yansıdığı ve bu teoriye ilişkin dini ve felsefi düşüncelerinin şairin yaratıcılığındaki ana temalardan biri haline geldiği belirtilebilir.

Summary in English

The manifestation of the Mahdist beliefs in the work of Imadaddin Nasimi

Imadaddin Nasimi (1369-1417) - is one of the most prominent representatives of classical Azerbaijani literature, who laid the foundations of philosophical poetry, verses of religious, philosophical and socio-political content in our native, Azerbaijani language. At the same time, Nasimi is a master who has expanded the possibilities of the system of versification of Aruz in the domestic poetic art and made it traditional for our poetry. With his skill, language, style, religious and philosophical reflections, socio-political activity and courage, he won recognition, managed to influence entire creative generations of people who lived both in his time and a lot of time after him.

Nasimi’s works are richly represented in the field of messianic, Mahdist ideas, reflections on a world savior, a perfect person, the establishment of a just social and political world order, the promotion of spiritual values, the struggle for higher goals, and symbolism. Thoughts related to the faith in the Mahdi, and various aspects of this problem are re-illuminated by Nasimi, religious and philosophical motifs are reflected in the forms of literary and artistic expression. In Nasimi’s poems, the ideas of saving the world from evil, achieving material and spiritual prosperity, a just social order, human perfection and the presence of hidden powers and supernormalities are conveyed to people by methods characteristic of Sufism and Hurufism. As a result, it can be said that the manifestations of the Mahdist beliefs were widely reflected in Nasimi’s poems, and the religious and philosophical reflections associated with this concept could turn into one of the key themes of his work.

Zusammenfassung auf Deutsch

Die Manifestation des mahdistischen Glaubens an die Arbeit von Imadaddin Nasimi

Imadaddin Nasimi (1369-1417) - ist einer der bekanntesten Vertreter der klassischen aserbaidschanischen Literatur, der die Grundlagen für philosophische Poesie, Verse religiösen, philosophischen und gesellschaftspolitischen Inhalts in unserer aserbaidschanischen Muttersprache legte. Gleichzeitig ist Nasimi ein Meister, der die Möglichkeiten des Versifikationssystems von Aruz in der heimischen poetischen Kunst erweitert und für unsere Dichtung traditionell gemacht hat. Mit seinen Fähigkeiten, seiner Sprache, seinem Stil, seinen religiösen und philosophischen Überlegungen, seiner gesellschaftspolitischen Aktivität und seinem Mut erlangte er Anerkennung und beeinflusste ganze kreative Generationen von Menschen, die sowohl zu seiner Zeit als auch viel Zeit nach ihm lebten.

Nasimis Werke sind reichlich vertreten im Bereich messianischer, mahdistischer Ideen, Reflexionen über einen Weltretter, eine perfekte Person, die Schaffung einer gerechten sozialen und politischen Weltordnung, die Förderung spiritueller Werte, den Kampf für höhere Ziele und Symbolik. Gedanken zum Glauben an den Mahdi und zu verschiedenen Aspekten dieses Problems werden von Nasimi beleuchtet, religiöse und philosophische Motive spiegeln sich in den Formen des literarischen und künstlerischen Ausdrucks wider. In Nasimis Gedichten werden die Ideen, die Welt vor dem Bösen zu retten, materiellen und spirituellen Wohlstand zu erlangen, eine gerechte soziale Ordnung, menschliche Perfektion und das Vorhandensein von verborgenen Kräften und Übernormalitäten den Menschen durch Methoden vermittelt, die für Sufismus und Hurufismus charakteristisch sind. Infolgedessen kann gesagt werden, dass die Manifestationen des mahdistischen Glaubens weitgehend in Nasimis Gedichten reflektiert wurden und die religiösen und philosophischen Überlegungen, die mit

diesem Konzept verbunden sind, sich zu einem der Schlüsselthemen seiner Arbeit entwickeln könnten.

Résumé en français

La manifestation des croyances mahdistes dans l'œuvre d'Imadaddin Nasimi

Imadaddin Nasimi (1369-1417) - est l'un des représentants les plus éminents de la littérature azerbaïdjanaise classique, qui a jeté les bases de la poésie philosophique, des versets à contenu religieux, philosophique et sociopolitique dans notre langue maternelle azerbaïdjanaise. En même temps, Nasimi est un maître qui a élargi les possibilités du système de versification d'Aruz dans l'art poétique domestique et l'a rendu traditionnel pour notre poésie. Avec ses compétences, son langage, son style, ses réflexions religieuses et philosophiques, son activité sociopolitique et son courage, il a gagné la reconnaissance, a réussi à influencer des générations créatives entières de personnes qui ont vécu à la fois en son temps et beaucoup de temps après lui.

Les œuvres de Nasimi sont richement représentées dans le domaine des idées messianiques et mahdistes, des réflexions sur un sauveur du monde, une personne parfaite, l'instauration d'un ordre mondial social et politique juste, la promotion des valeurs spirituelles, la lutte pour des objectifs plus élevés et le symbolisme. Les pensées liées à la foi dans le Mahdi, et divers aspects de ce problème sont rééclairés par Nasimi, les motifs religieux et philosophiques se reflètent dans les formes d'expression littéraire et artistique. Dans les poèmes de Nasimi, les idées de sauver le monde du mal, de réaliser la prospérité matérielle et spirituelle, un ordre social juste, la perfection humaine et la présence de pouvoirs cachés et de supernormalités sont transmises aux gens par des méthodes caractéristiques du soufisme et du hurufisme. En conséquence, on peut dire que les manifestations des croyances mahdistes étaient largement reflétées dans les poèmes de Nasimi, et les réflexions religieuses et philosophiques

associées à ce concept pourraient devenir l'un des thèmes clés de son travail.

م لخص

ال ن سيمي ال دي ن عماد أعمال ف ي ال مهدي زي م مظاهر من مظهر
الأذرب يجاني الأدب مم ث لي أب رز أحد هو - (1369-1417) ن سمي ال دي ن عماد
ال دي ني ال محت وى من آي ات ، ال ف ل س في ال شعر أ سس و ضع ال ذي ، ال كلا س يكي
ن فس ف ي .أذرب يجان ، الأ م ل غ ت نا ف ي ال س يا سي - والاج تماعي وال ف ل س في
ال فن ف ي عروز ت نوع ن ظام إمكان يات و سع ال ذي ال مع لم هو ن سمي ، ال وق ت
وأ س لوب ه ول غ ته مهارت ه ب ف ضل . شعرن ا ف ي تقليديًا وجع له ال مح لي ال شعري
، و شجاع ته وال س يا سي الاج تماعي ون شاطه وال ف ل س ف ية ال دي ن ية وان عكا سات ه
ال ناس من ب أكم لها إب داع ية أج يال ع لى ال تأث ير من وت م كن ، ال ت قدي ر ع لى ح صل
.ب عده ال وق ت من كثيرًا وب عده زمان ه ف ي ا شواع ال ذي ن
حول والأف كار ، ال مهدي ة ال م س يح ية الأف كار مجال ف ي غ ن ية ن س يمي أعمال ت م ثل
، عادل و س يا سي اج تماعي عال مي ن ظام وإن شاء ، ال م ثال ي وال شخص ، ال عال م م ن قذ
ي تم .وال رمزي ة ، أع لى أهاف ت ح ق يق أجل من وال ن ضال ، ال روح ية ال ق يم وت عزي ز
وال جوان ب ، ب ال مهدي ب الإي مان ال م تع ل قة الأف كار ع لى ال ضوء إل قاء ادةإع
ال دي ن ية ال زخارف وت نعكس ، ال ن س يمي ق بل من ال م ش ك لة ل هذه ال مخ ت ل فة
، ال ن س يمي ق صائ د ف ي .وال ف ني الأدب ي ال تع ب ير أ شكال ف ي وال ف ل س ف ية
ظاموال ن وال روحي ال مادي ال رخاء وت ح ق يق ال شر من ال عال م إن قاذ أف كار ن قل ي تم
ل ل ناس خارق ة وع صر ب ية خ ف ية ق وى ووجود الإن ساني وال كمال ال عادل الاج تماعي
أن ال قول ي م كن ، ل ذل ك ون ت يجة .والإف صاح ل ل صوف ية مم يزة أ سال يب طري ق عن
وأن ، ال ن س يمي ق صائ د ف ي وا سع ن طاق ع لى ان ع ك ست ال مهدي ة ال مع ت قدات مظاهر
أحد إل ى ت تحول أن م كني ال م فهوم ب هذا ال مرت بطة وال ف ل س ف ية ال دي ن ية الأف كار

.عمله في الرئيسية الموضوعات

خلاصه

تجلی مهدویت در اثر عمادالدین الناصیمی

عمادالدین نسمی (1369-1417) - یکی از برجسته ترین نمایندگان ادبیات کلاسیک آذربایجان است که پایه های شعر فلسفی ، آیاتی از محتوای دینی ، فلسفی و اجتماعی-سیاسی را به زبان مادری ما ، آذربایجان گذاشت. در عین حال ، نام ما معلمی است که امکانات یک سیستم تنوع عروس را در هنر شاعرانه محلی گسترش داده و آن را در شعر ما سنتی کرده است. وی با تشکر از مهارت ، زبان ، سبک ، تأملات مذهبی و فلسفی ، فعالیت اجتماعی و سیاسی و شجاعت وی ، قدردانی را به دست آورد و موفق شد بر کل نسلهای خلاق افرادی که در زمان او زندگی می کردند و مدت زمان زیادی پس از او زندگی می کنند ، تأثیر بگذارد.

آثار نسیمی غنی از حوزه ایده های مهدی مسیحی ، ایده هایی درباره ناجی جهان ، فرد ایده آل ، ایجاد نظم عادلانه اجتماعی و سیاسی جهانی ، ارتقاء ارزش های معنوی و تلاش برای دستیابی به اهداف بالاتر و نمادین است. ایده های مربوط به ایمان مهدی و جنبه های مختلف این مسئله توسط الناصیمی آشکار می شود و نقوش مذهبی و فلسفی در بیان های ادبی و هنری بازتاب می یابد. در اشعار الناصیمی ایده هایی برای نجات جهان از شر ، دستیابی به سعادت مادی و معنوی ، نظم عادلانه اجتماعی ، کمال انسانی و وجود ابر قدرتهای قدرت پنهان و عصبی از طریق روشهای متمایز عرفان و افشای منتقل می شود. در نتیجه می توان گفت مظاهر اعتقادات مهدی به طور گسترده در اشعار ناصیمی منعکس شده است و اندیشه های دینی و فلسفی مرتبط با این مفهوم می تواند به یکی از مضامین اصلی اثر وی تبدیل شود.

Jurnalın qeydə alındığı beynəlxalq elmi indekslər









International Publishing Centre of Academic Journals – AJNS





